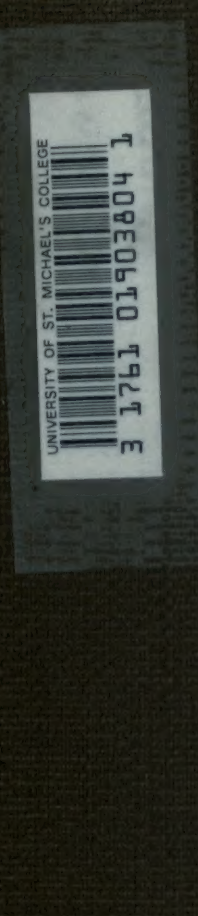
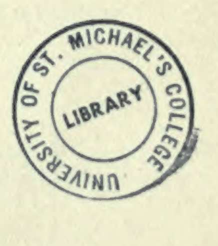

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01903804 1





HISTOIRE DES LIVRES

DU

NOUVEAU TESTAMENT

TOME QUATRIÈME

IMPRIMATUR :

Lyon, le 3 juin 1908.

† LOUIS JEAN,
év. d'Hiérapolis,
auxiliaire de S. E. le Cardinal
archevêque de Lyon.

IMPRIMATUR PARISIIS :

Die 12ª junii 1908.

G. LEFEBVRE,
V. G.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

HISTOIRE DES LIVRES

DU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

E. JACQUIER

TOME QUATRIÈME

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90

1908

ERRATA

P. 28,	ligne 16,	*au lieu de :*	Baur [8],	*lire :*	Baur [3].
P. 29,	— 24,	—	Hilgenfeld [5],	—	Hilgenfeld [4].
P. 36,	note 5,	—	*Christ.*,	—	*Christ.*
P. 50,	ligne 9,	—	Soltau [4],	—	Soltau [2].
P. 50,	note 2,	—	*vierken*,	—	*vierten*.
P. 52,	ligne 9,	—	préparerons,	—	prépareront.
P. 54,	— 11,	—	authenticité,	—	historicité.
P. 64,	— 14,	—	εἰρημένοι,	—	εἰρημένον.
P. 66,	— 6,	—	prædicans,	—	praedicans.
P. 66,	note 2,	—	31-432,	—	431-432.
P. 70,	ligne 14,	—	distincts,	—	distinctifs.
P. 110,	— 13,	—	où,	—	d'où.
P. 113,	— 4,	—	Célé-Syrie,	—	Cœlé-Syrie.
P. 122,	— 14,	—	Schekhina,	—	Schekinâ.
P. 141,	— 5,	—	II, 27,	—	XI, 27.
P. 162,	— 20,	—	fils de l'homme,	—	fils d'homme.
P. 200,	— 2,	—	que représentait,	—	qui représentait.
P. 266,	— 12,	—	ἀλήθῶς;,	—	ἀληθῶς.
P. 268,	— 29,	—	γὴς,	—	γῆς.
P. 277,	— 20,	—	la particule,	—	la particule δέ.
P. 280,	— 17,	—	destiné,	—	destinés.
P. 295,	— 20,	—	ensemble,	—	semblables.
P. 297,	— 21,	—	15, 16.	—	16.
P. 307,	— 18,	—	Ἐκλεκτά,	—	Ἐκλεκτή.
P. 307,	— 21,	—	Ἐκκλεκτά,	—	Ἐκλεκτή.
P. 342,	— 3,	—	Τεῖταν,	—	Τειτάν.
P. 342,	— 6,	—	Τέιταν,	—	Τειτάν.
P. 360,	— 9,	—	ἐκκλεκτοί,	—	ἐκλεκτοί.
P. 373,	— 19,	—	δεῖξσαι,	—	δεῖξαι.
P. 375,	— 15,	—	le sceau,	—	du sceau.
P. 405,	— 24,	—	Τεῖταν,	—	Τειτάν.

HISTOIRE DES LIVRES

DU

NOUVEAU TESTAMENT

LES ÉCRITS JOHANNIQUES

CHAPITRE PREMIER

UNITÉ D'AUTEUR DES ÉCRITS JOHANNIQUES.

La tradition catholique attribue à l'apôtre saint Jean le IVe évangile, trois épîtres et l'Apocalypse. De nos jours, un certain nombre de critiques dénient ou l'un ou l'autre de ces ouvrages et même tous à saint Jean. Il faut donc établir, tout d'abord, l'unité d'auteur pour ces écrits. Nous aurons à prouver plus tard l'origine johannique pour chacun d'eux en particulier.

§ 1. — Unité d'auteur pour le IVe évangile et les trois épîtres johanniques.

Nous traitons spécialement des rapports entre le IVe évangile et les épîtres en indiquant les rapprochements

entre les épîtres et l'Apocalypse, quand l'occasion s'en présente. Si nous démontrons l'unité d'auteur pour l'évangile et les épîtres, puis entre l'évangile et l'Apocalypse, il s'ensuivra nécessairement l'unité d'auteur entre les épîtres et l'Apocalypse. Nous nous occupons surtout des rapports entre le IVe évangile et la Ire épître. Nous verrons plus tard que les deux suivantes se rattachent étroitement à la première.

Bien qu'acceptant l'authenticité johannique du IVe évangile, Lange, 1797, Horst, 1803, Cludius, 1808, nient que l'épître ait été écrite par Jean. Bretschneider, 1820, rejette les deux écrits comme non johanniques. Baur, Plank, Volkmar, Zeller, Strauss, Davidson, Scholten, Keim, Pfleiderer, Lüdemann, Ziegler, Schmiedel, regardent l'auteur des épîtres comme un disciple de l'école de Jean. Hökstra, Holtzmann, combattent aussi la parenté entre les deux écrits et tiennent l'épître pour un résumé et un exposé pratique des enseignements de l'évangile. Köstlin, Georgii, Hilgenfeld, 1855 (ses idées ont changé depuis), Westcott, B. Weiss, et tous les critiques catholiques, admettent l'unité d'auteur.

Si nous examinons les faits, nous constatons tout à la fois des ressemblances et des différences entre les deux écrits :

I. Ressemblances. — 1. *Langue*. Relevons d'abord les mots qui se rencontrent fréquemment dans les deux écrits et ceux qui leur sont particuliers : φῶς, 22 [1],

1. Le premier chiffre indique combien de fois le mot se trouve dans le IVe évangile et le second, le nombre de fois dans l'épître.

6; σκοτία, 6, 6, au sens métaphorique. (Les écrivains du Nouveau Testament préfèrent σκότος, mot attique, que l'évangile et l'épître n'ont chacun qu'une fois.) κόσμος, 46, 16; au sens moral, κόσμος, 78, 22: une fois dans II Jn.; θάνατος, 8, 6, souvent au sens spirituel. ζωή, 33, 11, avec l'épithète αἰώνιος, 17, 6. Seuls, excepté Mt. XIX, 16, l'évangile 14 fois et l'épître 4, ont l'expression ἔχειν ζωήν et ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ; ἀλήθεια, 20, 9; II Jn.; 5, III Jn.; seuls, l'évangile et l'épître ont une fois ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, 1, 1; ἀληθινός, 9, 3; 10 fois dans l'Apocalypse; 5 fois seulement dans le Nouveau Testament. Ὁ ἀληθινὸς Θεός, 2, 1; παιδία, 1, 3, au vocatif; τεκνία, 1, 7; ὁ μονογενὴς υἱός, en parlant de Jésus, se trouve seulement dans l'évangile et l'épître 1 fois. Τὴν ψυχὴν τιθέναι, 6, 2; μένειν ou εἶναι ἔν τινι, très souvent dans l'évangile et l'épître, est très rarement dans le Nouveau Testament et jamais au sens spirituel, où l'emploie Jean. Citons encore φανεροῦν, φαίνειν, ἑωρακέναι, θεᾶσθαι, ἁμαρτίαν ἔχειν, ἀνθρωποκτόνος, μαρτυρεῖν, 30, 5; 4, III Jn.; μαρτυρία 14, 6; 1, III Jn.; ἀγαπᾶν ἀλλήλους, τὸν ἀδελφόν, τοὺς ἀδελφούς.

Remarquons que des termes caractéristiques de l'évangile et de l'Apocalypse se retrouvent dans la Ire épître : ἀγαπᾶν, ἀγάπη, ἁγνίζειν ἑαυτόν, ἀληθινός, εἶναι ἐκ, θεωρεῖν, νικᾶν, πλανᾶν, τηρεῖν τὰς ἐντολάς, τηρεῖν τὸν λόγον, etc. Enfin, 8 mots communs à l'évangile et à l'épître sont employés dans ces seuls écrits.

Les ressemblances d'expressions et même de membres de phrases sont nombreuses et très frappantes. Nous citons seulement celles qui paraissent être des citations :

Jn. III, 11, ὃ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν.	I Jn. I, 2, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν.
VI, 69, πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν.	IV, 16, ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν.
XII, 35, ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.	II, 11, ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπαγεῖ.
XV, 18, εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ.	III, 13, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος.
XVI, 24, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.	I, 4, *id.*
XVI, 33, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.	V, 4, ἡ νικήσασα τὸν κόσμον.
XVII, 3, αὕτη δὲ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.	V, 20, δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γιγνώσκομεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

Cf. encore V, 38 = II, 14; VIII, 35 = II, 17; V, 24 = III, 14; VIII, 29 = III, 22; XIII, 34 = III, 23; VIII, 47 = IV, 6; VI, 56 = IV, 15; V, 32 = V, 19, etc...

2. *Style.* Signalons l'emploi de l'affirmation et de la négation, formant antithèse : Jn. I, 20, καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο = I Jn. I, 6, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Nous trouvons dans les deux écrits des antithèses redoublées : Jn. VIII, 23 = I Jn. II, 9. Les phrases sont fréquemment introduites par cette formule : οὗτός ἐστιν, Jn. I, 30. 33; IV, 42; I Jn. II, 22; V, 6; II Jn. 7. La démonstration d'une idée ou l'éclaircissement d'un fait sont introduits par ὅτι; ἵνα est employé dans le IVe évangile et dans l'épître pour marquer un but indirect ou peu perceptible : Jn. X, 38, ἵνα γνῶτε ὅτι = I Jn. III, 23, αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ ἵνα πιστεύσωμεν; ou pour remplacer un infinitif : Jn. II, 25, οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ = I Jn. II, 27, οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις

διδάσκῃ ὑμᾶς et III Jn. 4, οὐκ ἔχω χάριν ἵνα ἀκούω. Même observation pour l'emploi de ἀλλ' ἵνα : Jn. I, 8, οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ = Jn. II, 19, ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. On trouve en outre dans l'évangile et l'épître la même structure de la phrase, les mêmes procédés de composition, la même dialectique. Remarquons l'emploi de καὶ comme particule conjonctive, marquant non seulement la coordination, mais aussi la subordination; la suppression des formules de coordination; l'emploi du parallélisme des membres; le développement de la pensée par la même idée répétée et amenant la suivante, le retour des mêmes expressions; enfin, la simplicité de la langue unie à la profondeur des pensées, le ton sentencieux et aphoristique.

3. *Idées.* L'évangile et l'épître se meuvent dans un même cercle d'idées; les enseignements doctrinaux y sont identiques, ainsi que le prouvent déjà les expressions précédentes et ce qui ressort encore davantage des suivantes : Jn. XVIII, 37, πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας = I Jn. II, 21, πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν; Jn. VIII, 44, ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ = I Jn. III, 8, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν; Jn. XV, 5, ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ; XV, 4, μείνατε ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν ὑμῖν = I Jn. IV, 13, ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν; Jn. X, 17, ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου = I Jn. III, 16, ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν; Jn. V, 24, μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν = I Jn. III, 14, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. Signalons surtout, dans les deux écrits, la prédilection pour les antithèses : lumière et ténèbres, amour et haine,

vie et mort, vérité et mensonge, chair et esprit.

II. Différences — 1. *Langue et style.* Un certain nombre de mots caractéristiques se trouvent dans l'évangile et non dans l'épître : ἀνάστησις ζωῆς, κρίσεως, ἀπέρχομαι εἰς τὰ ὀπίσω, γεννηθῆναι ἄνωθεν, εἶναι ἐκ τῶν ἄνω, ἐκ τῶν κάτω, ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; et inversement dans l'épître et non dans l'évangile : ἀγγελία, κοινωνία, 4 fois, πλάνος, παρουσία, ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, ἀντίχριστος, I et II Jn. ἱλασμός, χρίσμα, ποιεῖν τὴν ἀνομίαν, τὴν δικαιοσύνην, περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ, II et III Jn. περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί. Après les verbes αἰτεῖν, ἀκούειν, λαμβάνειν, l'évangile emploie la préposition παρά, tandis que l'épître se sert de ἀπό.

Les particules sont relativement rares dans l'épître ; γάρ employé 64 fois dans l'évangile ne l'est que 3 fois dans la Ire épître, 1 fois dans la IIe, et 1 fois dans la IIIe ; μέν et τε sont absents de l'épître. La particule conclusive οὖν, dont l'évangile fait un si fréquent usage, 210 fois environ, pour résumer ce qui vient d'être dit, est totalement absente de I Jn. D'après le Textus receptus, elle serait dans II, 24 ; IV, 19 ; mais elle est rejetée par les éditions critiques ; elle est 1 fois dans III Jn. 8. Dans l'épître le démon n'est pas appelé comme dans l'évangile : ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου.

2. *Idées.* D'après Holtzmann, la théologie de l'évangile aurait été remaniée dans l'épître pour l'adapter à l'intelligence populaire. Le but des deux écrits n'est pas identique. Dans l'évangile, l'auteur s'efforce de montrer comment les actes et les paroles de Jésus prouvent qu'en lui s'est réalisé l'espoir d'Israël et de

l'humanité; la gloire du Christ y est constamment rappelée. Dans l'épître, l'écrivain part de conceptions spirituelles reconnues, et prouve qu'elles ont leur fondement dans l'histoire et doivent avoir leur réalisation dans la conduite du chrétien.

Sans être contradictoire, l'enseignement des deux écrits sur la parousie n'est pas identique. Dans l'évangile nous ne trouvons aucun des discours eschatologiques de Jésus; il n'y a qu'une promesse générale de retour, XIV, 3; XXI, 22 et des allusions à la résurrection des morts et au jugement, V, 28, 29; VI, 40, et au dernier jour, ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, VI, 40, 44, 54. Dans l'épître, comme dans les autres écrits du Nouveau Testament, nous rencontrons le terme παρουσία. Jésus-Christ sera manifesté : ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, I Jn. II, 28. Au ch. III, 2, il est probablement encore question de cette manifestation de Jésus. Dans l'épître, enfin, il est parlé de la dernière heure déjà arrivée, puisque les antichrists, signe de cette venue, sont au milieu de nous, II, 18. Jésus, cependant, a nettement parlé de son retour dans l'évangile : Μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με, XVI, 16. Cf. πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, XVI, 22.

Dans l'évangile, c'est le Saint-Esprit qui est notre avocat, notre intercesseur, παράκλητος : Jn. XIV, 26, ὁ δὲ παράκλητος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Dans l'épître le παράκλητος, c'est Jésus-Christ : II, 1, Ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.

C'est une idée paulinienne, *Rom.* VIII, 34. Mais de

ce que l'Esprit-Saint est envoyé aux hommes comme intercesseur, cela n'exclut pas l'intercession de Jésus dans le ciel. Celle-ci s'exerce surtout en faveur des pécheurs, ἐάν τις ἁμάρτῃ, I Jn. II, 1, tandis que celle de l'Esprit-Saint s'exerce en faveur d'hommes qui aiment Jésus et croient en lui et qui sont aimés de Dieu, Jn. XVI, 26, 27. Que Jésus soit aussi un παράκλητος, cela ressort de l'évangile, XIV, 16 : κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν. Si le Saint-Esprit est un autre avocat, c'est donc que Jésus-Christ en est un.

Dans l'évangile, le Saint-Esprit est envoyé directement par Dieu, XIV, 17, 26 ou par Jésus-Christ, XV, 26; dans l'épître, il est conféré aux fidèles par l'onction, χρῖσμα, II, 20, 27. En réalité, l'évangile désigne la source et l'épître le mode de communication et affirme la même source : Dieu ou Jésus-Christ.

Dans l'évangile, XIV, 6, Jésus dit : ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια; dans l'épître, V, 6, c'est l'esprit qui est la vérité : τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. La doctrine du λόγος devenu chair est à peine ébauchée dans l'épître, tandis qu'elle est pleinement affirmée et développée dans l'évangile. Que l'on compare cependant le prologue de l'épître et celui de l'évangile et l'on conviendra que le premier est un reflet du second.

Dans l'épître nous avons une doctrine de la propitiation, ἱλασμός, inconnue à l'évangile. Dieu a envoyé son fils comme propitiation pour nos péchés, I, 2. Cf. *Rom.* V, 6-16. Dans l'évangile, Jésus donne sa chair pour la vie du monde, VI, 51, ce qui est une

idée à peu près analogue. Dans l'épître c'est le sang de Jésus qui nous purifie de nos péchés, I. 7, idée paulinienne, *Rom.* III, 25, étrangère à l'évangile. Observons cependant que si, dans l'épître, il est dit que Jésus a été manifesté, afin qu'il ôtât les péchés. III, 5, Jean-Baptiste, dans l'évangile, proclame que Jésus est l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. I, 29, et Jésus lui-même affirme qu'il donne sa vie pour ses brebis, X, 15.

On fait remarquer que, dans le IVe évangile, il est souvent fait appel à l'autorité de l'Ancien Testament, tandis que dans l'épître jamais celui-ci n'est cité. Il n'y a pas, il est vrai, de citations littérales, mais on peut relever quelques vagues allusions : I, 8 = *Prov.* XXIII, 13; I, 11, 5 = *Is.* LIII, 12; III, 22 = *Ex.* XV, 26; V, 2, 3 = *Daniel,* IX, 4.

De toutes ces observations, ressemblances et différences, on peut conclure que le IVe évangile et la Ire épître de Jean ont été écrits par le même auteur, car il serait difficile de comprendre qu'un imitateur se soit rendu maître aussi parfaitement de la phraséologie et des doctrines de son devancier, mais on reconnaîtra aussi que les deux écrits sont indépendants l'un de l'autre, et que le second n'est pas une adaptation pratique du premier; il a son but et son caractère particulier.

Quelques critiques, que nous mentionnerons plus tard, ont attribué la IIe et la IIIe épître de Jean à un autre auteur que le IVe évangile. Nous exposerons leurs raisons et en discuterons la valeur. Constatons

pour le moment que la tradition ecclésiastique est en faveur de l'identité d'auteur pour ces deux groupes d'écrits.

§ 2. — Unité d'auteur pour le IVe évangile et l'Apocalypse.

Dès l'antiquité, il a été soutenu que le IVe évangile et l'Apocalypse n'étaient pas du même auteur. Denys d'Alexandrie, milieu du IIIe siècle, ne croit pas que l'Apocalypse ait été écrit par le fils de Zébédée, Jean, l'auteur de l'évangile et de l'épître. Nous rapporterons plus tard son témoignage. Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, Amphiloque, les évêques d'Asie Mineure, de Palestine, d'Antioche, la Peschitto, n'ont pas admis l'Apocalypse dans le canon des Écritures, ce qui peut faire supposer qu'ils n'en reconnaissaient pas l'origine johannique. Eusèbe[1] place ce livre, au choix de chacun, parmi les livres communément reçus ou parmi les apocryphes. Saint Augustin[2], au contraire, insiste sur l'identité d'auteur pour l'évangile et l'Apocalypse.

Les premiers réformateurs, Luther, ont été hésitants sur la canonicité de l'Apocalypse et, par conséquent, sur son origine johannique. De nos jours, les opinions sont très divergentes. Rien dans la critique du Nouveau Testament, affirme de Vette, n'est plus certain que, si l'apôtre Jean a été l'auteur de l'é-

1. *Hist. eccl.* III, 25.
2. *In Joan.* XIII, 36; *Ep.* 118.

vangile et des épîtres, il n'a pas écrit l'Apocalypse et inversement. Baur et les tenants de l'école de Tübingen, jusqu'à Hilgenfeld et Krenkel, ainsi que Lücke, Neander, Bleek, Credner, Ewald, Reuss, Düsterdieck, Wieseler, et, dit Holtzmann [1], « tous les représentants d'une critique exercée méthodiquement », attribuent l'Apocalypse à Jean l'apôtre, mais non l'évangile et les épîtres. Wisner Bacon [2] est aussi de cet avis. Von Soden attribue l'Apocalypse et les épîtres à Jean le presbytre et l'évangile à un disciple de celui-ci. J. Réville attribue l'Apocalypse et l'évangile à deux écrivains différents, dont aucun n'est Jean l'apôtre.

D'autres critiques, Vittichen, attribuent à Jean l'évangile et les épîtres, ou au moins la première, mais non l'Apocalypse. Les critiques protestants, Doncker-Curtius, Niermeyer, Eichhorn, Hug, Lechler, Hase, Godet, Gebhardt, Luthardt, Westcott, Salmon, Pressensé, B. Weiss, Zahn, etc., et tous les critiques catholiques admettent l'identité d'auteur pour les trois écrits. Harnack admet un auteur unique, Jean le presbytre, pour deux écrits. « Je professe [3], dit-il, cette hérésie critique, qui rapporte à un seul auteur l'Apocalypse et l'évangile avec cette présupposition que l'Apocalypse est un remaniement d'une et même de plusieurs apocalypses juives antérieures. Je sépare les éléments chrétiens, à peu près comme Vischer l'a fait.

1. *Einl. in das N. T.*, p. 471, Freiburg, 1886.
2. *Intr. to the N. T.*, p. 238, New-York, 1900.
3. *Die Chron. der altchr. Litteratur*, I Band, p. 675, Leipzig, 1897.

et je vois dans ceux-ci le même esprit et la même main qui nous a livré l'évangile. » D'après Bousset[1], les écrits proviendraient d'une même école. Après avoir reconnu une parenté étroite entre la langue de l'Apocalypse et celle du IV[e] évangile, il ajoute : « On a certainement raison, quand on met sur le compte du dernier rédacteur de l'Apocalypse cette couleur johannique de la langue. Mais ici encore on peut dire que ce rédacteur a transformé la matière qu'il avait devant lui, beaucoup plus profondément que l'on n'a coutume de le supposer. Il semble que les parallèles linguistiques que l'on relève justifient la supposition que l'Apocalypse procède aussi des cercles qui étaient sous l'influence de Jean d'Asie Mineure. Et ce δοῦλος Ἰωάνης sous le nom duquel l'ouvrage est placé, ne doit pas être un autre que ce Jean d'Asie Mineure. »

Établissons maintenant les faits en examinant les différences et les ressemblances qui existent entre le IV[e] évangile et l'Apocalypse.

I. Différences. — 1. *Vocabulaire*. Le IV[e] évangile et l'Apocalypse n'emploient pas les mêmes mots pour exprimer les mêmes idées : ψεύστης, *év*. et ψευδής, *Ap.* ; ἴδε et ἰδού; κόσμος et οἰκουμένη ; πιστεύειν et ὁμολογεῖν et ἔχειν τὴν μαρτυρίαν Χριστοῦ; ἀρνίον et ἀμνός, Ἱεροσόλυμα et Ἱερουσαλήμ. Parmi les nombreux qualificatifs que l'Apocalypse donne au démon : ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις, ὁ ἀρχαῖος, ὁ διάβολος, ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην, nous ne trouvons pas ceux qu'emploie le IV[e] évangile : ὁ ἄρχων τοῦ

1. *Die Offenbarung Johannis*, p. 179, Göttingen, 1906.

κόσμου, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11; ὁ πονηρός, XVII. 15.

Les mots caractéristiques de l'Apocalypse : ἡ οἰκουμένη, οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, κρατεῖν τὸ ὄνομα, ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς, et surtout l'expression, spéciale à l'Apocalypse et 8 fois répétée, Κύριος ὁ Θεός, ὁ παντοκράτωρ, sont absents du IVe évangile. Inversement, les mots caractéristiques du IVe évangile : ἡ ἀλήθεια, ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας, ζωὴ αἰώνιος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, εἶναι ou γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ, τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου, ἐργάζεσθαι, μένειν, μονή, δοξάζεσθαι, ὑψοῦσθαι, etc. ne se rencontrent pas dans l'Apocalypse, ou n'y sont que très rarement. Certaines particules : καθώς, μέν, μέντοι, πάντοτε, πώποτε, ὡς, au sens temporel, ἵνα se référant à un pronom démonstratif antérieur, fréquentes dans l'évangile, sont absentes de l'Apocalypse. Οὖν, si souvent employé dans l'évangile, se trouve trois fois seulement dans l'Apocalypse et encore pas dans le même sens.

2. *Grammaire.* La langue du IVe évangile est relativement correcte, tandis que celle de l'Apocalypse présente de nombreuses irrégularités, que nous signalerons plus tard. La teinte hébraïsante est beaucoup plus accentuée dans le second écrit que dans le premier. Des formes, telles que le génitif absolu, le relatif avec attraction, familières à l'évangile, sont inconnues à l'Apocalypse.

3. *Style.* « Malgré les éléments communs de vocabulaire et de syntaxe, jamais deux hommes, dit J. Ré-

ville[1], n'ont écrit de manière plus différente : d'un côté, un style hautement coloré, tumultueux, tourmenté, saturé d'images de proportions fantastiques; un langage d'un réalisme outré, qui peint les choses même les plus chimériques, toujours en des formes concrètes; une imagination échevelée, qui se meut uniquement dans le cadre des représentations apocalyptiques juives. De l'autre, un style sobre, tout intérieur, d'une régularité qui frise la monotonie; un langage où chaque expression a sa valeur, où tout est pensée; des images en petit nombre, très simples, sans aucune valeur concrète, mais d'une profonde portée symbolique, essentiellement idéalistes; une imagination très réservée, qui non seulement ne se complaît pas dans les figures ou les représentations apocalyptiques, mais qui élimine systématiquement de la tradition évangélique tout le réalisme eschatologique. » Qu'on compare, par exemple, les ch. IV et V de l'Apocalypse et Jn. X, 1-18; XVI, 7-14.

Ce parallèle entre le style de l'évangile et celui de l'Apocalypse, bien que les oppositions y soient poussées à l'extrême, est juste dans l'ensemble; c'est, en effet, ce qui ressort de la lecture attentive des deux écrits. Mais, pour qu'il fût légitime de conclure à la dualité d'écrivains, il faudrait que les deux ouvrages fussent comparables quant au sujet traité et que, de plus, l'auteur les eût produits sans emprunter à des matériaux préexistants. Or, outre que l'écrivain de

1. *Le IV[e] évangile, son origine et sa valeur historique*, p. 28, Paris, 1901.

l'Apocalypse a pu être influencé par l'esprit apocalyptique du temps, et qu'écrivant une apocalypse, il a pu vouloir imiter celles qui existaient déjà, il est possible encore que nous ayons dans ce livre des parties d'apocalypse qui y auraient été insérées plus ou moins textuellement. Nous dirons plus tard ce qu'il faut en penser. D'un autre côté, l'évangéliste avait, comme matériaux de son livre, des éléments tout différents. Il écrivait une biographie, dont le ton devait nécessairement être calme; pour le reste et la plus grande partie de son livre il reproduisait des discours dont il n'était pas l'auteur. Ainsi peuvent s'expliquer les différences de style entre le IV[e] évangile et l'Apocalypse.

4. *Différences doctrinales.* La conception du Christ est tout autre dans l'Apocalypse que dans le IV[e] évangile. « Ici, dit J. Réville[1], le Christ est le Logos de Dieu, organe de Dieu dans la création matérielle et spirituelle, révélateur unique de Dieu; il est esprit et vie; il est à la fois la vérité et l'agent de la communication de la vérité aux hommes, la vie et le chemin qui conduit à la vie, la porte de la bergerie, le bon berger... Tout est lié dans le cadre d'une puissante pensée religieuse et philosophique de laquelle les notions apocalyptiques, matérialistes, juives, ont été soigneusement écartées. Dans la vision de Patmos, au contraire, le Christ est présenté sous une série d'images apocalyptiques sans portée philoso-

1. *Op. cit.*, p. 31.

phique et avec un caractère matérialiste juif, dont le quatrième évangéliste ne voulait rien savoir. Il est le lion « issu de la tribu de Juda, V, 5, « la racine de David » et « le rejeton de David », V, 5; XXII, 16, « l'étoile brillante du matin », XXII, 16, « le premier né d'entre les morts », I, 5, image qui peut s'accorder avec la théologie paulinienne, mais qui aurait été un blasphème dans la bouche du IVe évangéliste. » Qu'on lise le portrait du Christ céleste dans *Ap.* I, 12-18 et que l'on cherche un point commun entre cette notion du Christ et celle qu'enseigne le IVe évangile. « N'est-il pas évident, continue J. Réville[1], que ce Christ apocalyptique n'est plus du tout le même que la Parole du IVe évangile, que les yeux de la chair ne peuvent pas reconnaître, mais qui se révèle aux adorateurs en esprit et en vérité? Le Christ apocalyptique est « le vivant », I, 18; le Christ du IVe évangile est « la vie. »

En fait, les deux portraits du Christ sont différents sans être contradictoires; ils sont tracés avec des traits distincts, mais qui peuvent se rapporter au même personnage. L'Apocalypse n'a pas envisagé le Christ sous le même aspect que l'évangile. Ici, d'ailleurs, on a relevé uniquement les traits du Christ historique. On laisse aussi de côté toutes les caractéristiques qui, dans l'Apocalypse, sont attribuées au Christ, et qui concordent avec celles du IVe évangile. Nous aurons à les relever plus tard.

1. *Op. cit.*, p 33.

« Dans l'Apocalypse comme dans le IVe évangile, dit encore Réville, le Christ est appelé l'Agneau de Dieu, mais combien sont différentes la représentation qui en est faite dans les deux écrits, l'idée qui s'en dégage[1]. L'agneau du premier est tout matériel, fantastique, celui du deuxième est spirituel, religieux. Dans le IVe évangile, le Christ est la vie; il la donne à qui croit en lui; il sauve qui s'unit à lui en se pénétrant de l'esprit, qu'il apporte au monde. Dans l'Apocalypse, l'agneau a une fonction en quelque sorte mécanique; il conduit les élus aux sources de la vie, VII, 17; il donne la couronne de vie aux disciples restés fidèles, II, 10; il leur donne à manger l'arbre de vie, II, 17; il n'efface pas leur nom du livre de vie, III, 5. »

Nous ne voyons ici que des manières différentes de présenter les personnages; l'un se place au point de vue concret extérieur et l'autre au point de vue abstrait intérieur.

Dans l'évangile, ajoute-t-on, les Juifs sont les ennemis et les adversaires de la vérité; dans l'Apocalypse, le Juif est plutôt le chrétien type; c'est un nom honoré. II, 9; III, 9. L'auteur de l'Apocalypse voit une nouvelle Jérusalem, descendant des cieux, où les justes régneront éternellement; celui de l'évangile prêche une religion indépendante de Jérusalem ou de Garizim; pour lui, Dieu sera désormais adoré en esprit et en vérité. Dans l'Apocalypse, XIX, 13, le Messie est appelé λόγος.

1. *Op. cit.*, p. 34.

τοῦ Θεοῦ, dans l'Évangile il est appelé ὁ λόγος. Les deux expressions sont différentes ; l'une est d'origine palestinienne et rappelle la Memrâ de Jahvé; l'autre est alexandrine et rappelle le Logos de Philon. D'ailleurs cette expression de l'Apocalypse est probablement une glose, puisque, au ℣ 12, il est dit que le personnage porte sur la tête un nom écrit, que personne ne connaît. De plus, quelle différence entre le personnage de l'Apocalypse et le Logos du IV[e] évangile.

Nous répéterons que ces différences ne sont pas incompatibles avec l'unité d'auteur pour les mêmes écrits, et cela pour les raisons déjà données : différences des sujets et matériaux préexistants. On pourrait ajouter que, peut-être, les deux écrits n'ont pas été rédigés par le même secrétaire, auquel il faudrait attribuer une certaine influence dans la facture du style.

II. Ressemblances. — 1, *Langue :* Ὁ ζῶν πατήρ, Jn. VI, 57 = Θεὸς ζῶν, *Ap.* VII, 2; ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, en parlant de Jésus-Christ, Jn. III, 17 = *Ap.* II, 18; τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, Jn. I, 9; ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια, XIV, 6; ἀληθινός, 9 fois dans l'évangile, 4 fois dans les épîtres, 10 fois dans l'Apocalypse; τηρῶ τὸν λόγον, Jn. VIII, 51 = *Ap.* III, 10. Δίδωμι est très fréquemment employé dans l'évangile et dans l'Apocalypse; il en est de même pour λαμβάνειν, μάρτυς, μαρτυρεῖν, μαρτυρία, νικᾶν, σκηνόω, 1 fois dans l'évangile, 4 fois dans l'Apocalypse et pas dans les autres livres du Nouveau Testament; ψευδής, σφάζω [ἅπ. λεγόμενον], ὄψις, φοῖνιξ, ἐκκεντεῖν, πιάζειν, ἄμπελος, ἄνεμος μέγας, ἐντεῦθεν, ἐκεῖθεν, γεμίζειν τι ἔκ τινος, συμβουλεύειν, σημαίνειν, ἑβραϊστί, εἰ δὲ μή, νύμφη, στῆθος, ἀρνίον, mot rare, ἀπαρτί, etc.

Seuls, l'évangile et l'Apocalypse ont employé le futur de φέρω : οἴσω, et celui de φεύγω : φεύξομαι.

Signalons l'emploi de πρός avec le datif, Jn. XVIII, 16; *Ap.* I, 13 ; de ἀπὸ σταδίων, Jn. XI, 18; *Ap.* XIV, 20. Plusieurs des constructions que nous reconnaîtrons plus tard comme particulières, soit à l'évangile, soit à l'Apocalypse, se retrouvent dans les deux écrits. Ainsi l'emploi de la paronomase, c'est-à-dire la répétition d'un mot d'une phrase dans la phrase suivante pour enchaîner la suivante à la précédente : Jn. I, 1, ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος, etc. = *Ap.* III, 15-16, οἶδα... ὅτι οὔτε ψυχρὸς εἶ οὔτε ζεστός· ὄφελον ψυχρὸς ἦς ἢ ζεστός. Οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ, καὶ οὔτε ζεστὸς οὔτε ψυχρός. Remarquons encore l'emploi particulier de l'article placé entre le substantif et son qualificatif : Jn. I, 9, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν; XVII, 17, ὁ λόγος ὁ σός; XVIII, 36, ἡ βασιλεία ἡ ἐμή; I Jn. I, 2, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον; 1, 3, ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα = *Ap.* I, 5, ὁ μάρτυς ὁ πιστός; II, 4, τὴν ἀγάπην τὴν πρώτην; II, 11, ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου. De même que l'évangile I, 39, 42, 43 ; IX, 7 ; XIX, 13, 17, l'Apocalypse, III, 14; IX, 11; XII, 9; XX, 2; XXII, 20, traduit en grec lesmots hébreux, procédé assez rare dans les autres écrits du Nouveau Tesment. Jean emploie le verbe ἔχω avec un substantif au lieu du verbe correspondant à ce substantif. Dans l'évangile on trouve ἀγαπὴν ἔχω pour ἀγαπάω; ἁμαρτίαν ἔχω pour ἁμαρτάνω, etc. ; dans I Jn. κοινωνίαν ἔχω pour κοινωνέω ; dans l'Apocalypse ὑπομονὴν ἔχω pour ὑπομονέω, etc. Parmi les expressions familières ou même particulières à Jean nous citerons : τηρεῖν τὸν λόγον, τὰς ἐντολάς, év. 12 fois, épître 7 fois, Apoc. 9 fois; περιπατεῖν μετά τινος, γίνου

πιστός, ἔρχου καὶ ἴδε, θαυμάζειν διά, λαλεῖν μετά τινος, ἀκολουθεῖν μετά; πᾶς et jamais ἅπας avec l'article et un participe; ὕδωρ ζῶν, Jn. IV, 10; VII, 38 = ὕδωρ ζωῆς, *Ap.* XXI, 6; XXII, 17; πηγὴ ὕδατος, Jn. IV, 14 = πηγαὶ ὑδάτων, *Ap.* VIII, 10, etc.[1].

On pourrait relever dans l'évangile et la Ire épître de Jean des irrégularités analogues à celles de l'Apocalypse : Jn. I, 14, δόξαν ὡς μονογενοῦς... πλήρης; XV, 5, ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ; XII, 12, ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν... ἀκούσαντες; XXI, 12, οὐδεὶς ἐτόλμα... εἰδότες; XVII, 2, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον; XV, 6, ἐὰν μή τις μένῃ ἐν ἐμοί... συνάγουσιν αὐτά; I Jn. V, 16, καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον; II Jn. 1, τοῖς τέκνοις αὐτῆς οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ. Signalons aussi les changements de construction, Jn. II, 24, 25; III, 28; VI, 22; XIII, 29; προσκυνέω, Jn. IV, 22, 23; *Ap.* XIII, 8, avec l'accusatif, forme classique, au lieu du datif employé dans le Nouveau Testament, Mt. IV, 10, citation des Septante. Le sens trop étendu donné à ἵνα se rencontre dans l'évangile et l'Apocalypse : Jn. XII, 23; XIII, 1; XVI, 32 = *Ap.* II, 20; Jn. XV, 13; I Jn. I, 9 = *Ap.* XIII, 13. L'emploi elliptique du même ἵνα, Jn. I, 8; IX, 3; I Jn. II, 19 = *Ap.* XIV, 13. Comparez encore Jn. VIII, 56; IX, 2; XI, 15 = *Ap.* XIV, 13; XXII, 14.

2, *Ressemblances doctrinales.* Dans l'évangile et l'Apocalypse Jésus-Christ est le λόγος Θεοῦ, Jn. I, 1; *Ap.* XIX, 13; il est appelé l'Agneau, ἀμνός, Jn. I, 29, 36; ἀρνίον, *Ap.* V, 6, 8, etc. 28 fois; le Fils fait connaître le

1. Cf. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, p. 177, Göttingen, 1906.

Père, Jn. I, 18 = *Ap*. I, 1; il doit être honoré avec le Père, V, 23 = V, 12, 13; le Père et le Fils sont un, X, 30 = XXI, 23; XXII, 1; tout ce que le Fils possède lui a été donné par le Père, V, 19, 22, 26, 27 = I, 1; II, 26, 27; Jésus a vaincu le monde, XVI, 33 = III, 21; le démon va être jeté dehors, ἐκβληθήσεται ἔξω, Jn. XII, 31; a été jeté sur la terre, ἐβλήθη εἰς τὴν γῆν, *Ap*. XII, 9. Jésus nous a aimés, I Jn. III, 16 = *Ap*. I, 5; III, 9; tout ce qu'il a reçu de Dieu il l'a donné aux siens, XVII, 22; XV, 15 = III, 21; il a enlevé nos péchés par son sang, I Jn. I, 7; Jn. I, 29 = *Ap*. I, 5; V, 9; Jésus est appelé roi, I, 50; XVIII, 35 = II, 26, 27; XVII, 14; il paît ses brebis, X, 27, 28 = VII, 17; il donne l'eau vive, IV, 10-14 = XXI, 6; XXII, 1; il habite avec ceux qui l'aiment, XIV, 23 = III, 20; il ressuscite les morts, V, 21, 25; XI, 25 = I, 18; il jugera, V, 22, 27 = XIX, 11. Le Saint-Esprit instruit les fidèles XIV, 26 = II, 7; ceux-ci suivront Jésus, XIII, 36 = XIV, 4; le démon est homicide, VIII, 44 = XII, 4.

Le IVe évangile seul parle, XIX, 37, du soldat qui perça de sa lance le côté de Jésus et il cite un texte de Zacharie, XII, 10, qui est cité aussi dans l'Apocalypse, I, 7. Or, des deux côtés on a la même traduction grecque, différente de celle des Septante, le même verbe grec, ἐκκεντέω, employé ici seulement et dans Aristote, Polybe et Polyen.

Tout compte fait, la somme des ressemblances l'emportant de beaucoup sur celle des différences, nous pouvons conclure que le IVe évangile, les épîtres johanniques et l'Apocalypse ont été écrits par le même au-

teur. Il faut déterminer quel il est, en traitant séparément ces livres, car les preuves d'origine johannique sont particulières pour chacun d'eux; puis examiner les questions critiques, historiques et doctrinales qui concernent ces écrits.

CHAPITRE II

ÉVANGILE SELON SAINT JEAN[1].

De nombreuses hypothèses ont été présentées sur l'origine, la nature et la valeur historique du IVe évangile. Il est nécessaire de les passer en revue, si nous voulons saisir toutes les données du problème johannique. Afin de montrer le mouvement des idées, nous exposons dans leur ordre chronologique les diverses opinions, puis nous en donnons un tableau d'ensemble en rapprochant les hypothèses semblables.

§ 1. — Histoire de la critique.

Vers la fin du IIe siècle, des hérétiques, que saint Épiphane[2] a qualifiés de ἄλογοι, négateurs du Verbe, rejetèrent le IVe évangile sous prétexte qu'il était en désaccord au point de vue historique avec les autres évangiles et que la doctrine sur le Logos était nouvelle. Ils attribuaient au gnostique docète Cé-

1. On trouvera l'indication des ouvrages sur l'évangile selon saint Jean dans le § 1, *Histoire de la critique*.
2. *Haer.* LI, 3.

rinthe l'évangile et l'Apocalypse. C'est probablement contre eux qu'Hippolyte avait écrit son traité : Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως [1]. Saint Irénée [2] mentionne aussi Marcion et d'autres qui rejettent l'évangile de Jean. Ces derniers sont-ils les mêmes que les précédents ? Nous verrons plus tard quel a été le témoignage de la tradition au sujet du IVe évangile. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, elle s'accorda à l'attribuer à l'apôtre Jean. Quelques déistes anglais avaient déjà, au commencement du XVIIIe siècle, émis des doutes à ce sujet; Le Clerc [3] et Lampe [4] leur répondirent; en 1792, Evanson [5] présenta diverses objections contre l'origine johannique de l'évangile et l'attribua à un philosophe platonicien du IIe siècle. Il lui fut répondu par Priestley [6] et Simpson [7]. En 1796, Eckermann [8] supposa qu'au premier fond johannique avaient été ajoutés des récits qui provenaient de l'apôtre Jean, hypothèse qui fut réfutée par Storr et Süsskind [9]. En 1807, il se rétracta [10]. Horst [11], 1803, Cludius [12], 1808, Ballenstedt [13], 1818, firent ressortir les contradictions

1. HARNACK, *Gesch. der altchrist. Litteratur*, Ier B., p. 624.
2. *Adv. Haer.* III, 11, 9.
3. *Annot. ad Ham. N. T.*, Amsterdam, 1714.
4. *Com. in Ev. Johannis*, Amsterdam, 1727.
5. *The dissonance of the four generally received evangelists*, London.
6. *Letters to a young man*, London, 1793.
7. *An essay to the authenticity of the N. T.*, London, 1793.
8. *Theol. Beiträge*, t. V, Altona, 1796.
9. *Flatt's Magazine*, 1798, 4 et 1800, 6.
10. *Erklarung aller dunkeln Stellen N. T.*, Kiel, 1806.
11. *Henke's Museum für Religionswiss.*, 1803, I, 1.
12. *Uransichten des Christenthums*, 1808.
13. *Philo und Johannes.*

qui existaient entre les synoptiques et le IVe évangile, le caractère métaphysique des discours du Seigneur et les rapports entre la théologie de cet écrit et celle de Philon. Déjà, en 1801, Vogel avait traduit Jean l'évangéliste et ses interprètes devant la barre du jugement dernier[1]. Ammon[2] distinguait dans l'évangile un auteur et un éditeur. Paulus[3] pensait que l'écrivain était un disciple de Jean. Dans leurs introductions au Nouveau Testament, Eichhorn[4], Hug[5], Bertholdt[6], ainsi que Wegscheider[7] et Gieseler[8], défendirent l'authenticité johannique du IVe évangile.

En 1820, Bretschneider[9] reprit à nouveau la question de l'origine johannique du IVe évangile; il la nia en s'appuyant principalement sur les divergences de faits, de forme des discours, et surtout de doctrine, qui différencient cet évangile des évangiles synoptiques, sur l'incertitude de la tradition à son sujet, enfin sur le caractère général du livre opposé à tout ce que nous savons sur Jean. Toutes les objections qui ont été faites par la critique moderne

1. *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht*, 1801.

2. *Johannem, evangelii auctorem, ab editore hujus libri fuisse diversum.*

3. *Heidelberg Jahrb*, 1821.

4. *Einl. in das N. T.*, Leipzig, 1804-12.

5. *Einl. in die Schriften des N. T.*, Stuttgart, 1808.

6. *Hist. krit. Einl. in Schriften des A. und N. Test.*, Erlangen, 1812.

7. *Versuch einer Einl. in das Ev. des Johannes*, Göttingen, 1806.

8. *Hist. Krit. Versuch über die Entstehung der schriftlichen Evangelien*, Leipzig, 1818.

9. *Probabilia de evangelii et epistolae Johannis apostoli indole et origine*, Leipzig, 1820.

sont ici développées ou en germe. Cet ouvrage provoqua de nombreuses réponses[1]; Bretschneider se déclara convaincu. Il n'avait voulu d'ailleurs, disait-il, que provoquer un débat nouveau sur l'origine johannique du IV[e] évangile dans le but d'en fortifier les preuves. Elle fut cependant remise en cause par Rettig[2], pour qui l'auteur de l'évangile est un disciple de Jean, par Reuterdahl[3], qui rejette la tradition du séjour de Jean en Asie Mineure. Dès 1826, de Wette[4] prétendit que l'authenticité johannique ne pouvait être démontrée; pourtant il ne la nia pas complètement. Elle fut défendue à nouveau par Klee[5], Guericke[6], Hase[7], Schott[8], Feilmoser[9], et surtout par Hauff[10].

Schleiermacher[11] crut que le christianisme serait inexplicable si nous ne possédions pas le IV[e] évangile; le portrait que celui-ci a tracé du Christ est plus vrai que celui des évangiles synoptiques. Il est im-

1. Stein, *Authentia Evangelii Johannis*, Brandenburg, 1822. — Hemsen, *Die Authentie der Schriften des Ev. Joh.*, Schleswig, 1823. — Usteri, *Com. crit. in quo Ev., Johannis genuinum esse ostenditur*, Zürich, 1823. — Olshausen, *Die Echtheit der vier can. Ev.* Königsberg, 1823. — Crome, *Probabilia haud probabilia*, Leiden, 1824. Voir aussi les commentaires sur le Nouveau Testament de Luecke, Bonn, 1820; Kuinoel, Leipzig, 1825; Tholuck, Hamburg, 1837.

2. *Eph. ex-theol.* 1, 1824.

3. *De fontibus historiae Eusebianae.*

4. *Einl. in die kan. Bücher des N. T.*, Berlin, 1822.

5. *Com. uber das Ev. nach Johannes*, Mainz, 1829.

6. *Beitr. z. hist. krit. Einl. ins N. T.*, Halle, 1828.

7. *Leben Jesu*, Leipzig, 1829.

8. *Isagoge hist. crit. in libros Novi foederis sacros*, 1830.

9. *Einl. ins Neue Testament*, Tubingen, 1830.

10. *Die Authentie und der höhe Werth des Ev. Joh.*, Nurnberg, 1831.

11. *Reden über die Religion*, Berlin, 1831; *Einl. ins. N. T.*, 1845.

possible que cette idée du Christ, telle qu'elle ressort du IVe évangile, provienne de la réflexion humaine.

Dans son retentissant ouvrage « la Vie de Jésus », Strauss[1] attaquait surtout la valeur historique des récits évangéliques; en outre, acceptant les objections de Bretschneider, il rejetait l'origine johannique du IVe évangile. Celui-ci n'avait pu être écrit par un contemporain des événements, car il fourmillait d'invraisemblances et de contradictions. Pourtant, dans la 3e édition de son livre, 1838, il reconnut que les preuves de l'authenticité johannique qu'avaient fournies Neander[2] et de Wette[3] paraissaient fondées; puis, en 1840, il nia de nouveau l'origine johannique de l'évangile.

Weisse[4] admit que l'apôtre Jean avait rédigé par écrit quelques-unes des paroles de Jésus; amplifiées, elles sont devenues les discours du IVe évangile. Le cadre historique est fictif. Bruno Bauer[5] alla plus loin et soutint que tout, dans l'évangile, était l'œuvre d'un penseur de génie, d'un poète à l'imagination puissante, qui a tout inventé, sans s'appuyer sur des légendes antérieures. Lützelberger dénia aussi à l'apôtre Jean tous les écrits qui lui sont attribués et

1. *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1835.

2. *Leben Jesu*, Hamburg, 1837.

3. *Kurzg. exeg. Kom. zum N. T.*, Leipzig, 1836.

4. *Die evang. Gesch. krit. und phil. bearbeitet*, Leipzig, 1838; *Die Evangelienfrage in ihrem gegenw. Stadium*, Leipzig, 1856.

5. *Krit. der ev. Gesch. des Johannes*, Berlin, 1840; *Kritik der Evangelien*, Berlin, 1850.

6. *Die kirch. Tradition über den Ap. Johannes und seine Schriften*, Leipzig, 1840.

rejeta la tradition d'un séjour de Jean à Éphèse. L'ouvrage aurait été écrit à Edessa, vers 130-135. Fischer[1] prouva par l'emploi péjoratif que faisait l'écrivain du terme οἱ Ἰουδαῖοι, qu'il ne pouvait être Juif lui-même. Dans leurs introductions au Nouveau Testament, Credner et Neudecker défendirent l'authenticité johannique ainsi que Frommann, Ebrard et Norton. Lücke[2] fit de nombreuses concessions quant à la valeur historique des discours de Jésus et l'enseignement christologique de l'évangile.

Avec Christian Baur et l'école de Tübingen commence une période nouvelle. Le IVe évangile, composé vers 160-170, fut l'écrit qui concilia définitivement dans une harmonie supérieure les divers partis qui, jusqu'alors, avaient divisé l'Église. Par une analyse détaillée et approfondie de l'évangile, Baur[3], marchant sur les traces de Bauer et Köstlin[4], s'efforça de prouver que le IVe évangile était une composition qui ne présentait aucun caractère historique. L'auteur, dit-il, s'inspirant des évangiles synoptiques, développe des enseignements doctrinaux, dont l'idée fondamentale est la doctrine du Logos, se manifestant sous ses divers aspects dans la vie de Jésus. Le Logos, vie et lumière, personnifié par celui-ci, luttait contre les ténèbres de ce monde; il triomphait par la glorification de Jésus. Écrit en un temps, où floris-

1. *Tüb. Zeitschr. für Theol.*, II, 1840.
2. *Com. uber die Schr. des Ev. Johannes*, Bonn, 1833-36.
3. *Theol. Jahrbücher*, Tübingen, 1844. *Krit. Unters. über die kan. Evangelien*, Tubingen, 1844.
4. *Der Lehrbegriff des Ev. und der Briefe Johannis*, Berlin, 1843.

saient les idées gnostiques, il en tient compte, les simplifie, les rend acceptables. Il entre aussi en contact avec le montanisme par sa doctrine sur le Paraclet, par sa représentation du Christ comme le véritable agneau pascal qui rend inutiles les sacrifices juifs et, enfin, il donne à l'opinion qui devait triompher dans la controverse pascale son meilleur argument en fixant la mort du Christ au quatorzième jour de nisan. Ainsi, l'auteur réunissait dans une unité supérieure toutes les doctrines discutées de cette époque : la gnose, la doctrine du Logos, du Paraclet, la controverse pascale.

Schwegler [1] avait fourni des idées à Baur, lorsqu'il avait essayé de montrer comment le IV[e] évangile avait tenté de ramener le montanisme et le gnosticisme à l'unité catholique, et frayé la voie à l'observance occidentale de la Pâque. Zeller [2] soumit à une critique acérée les témoignages de la tradition en faveur de l'origine johannique et conclut à leur insuffisance. Köstlin [3] essaya de prouver que dans l'Église primitive la pseudépigraphie était d'usage courant; on avait coutume d'attribuer les livres à des auteurs qui ne les avaient jamais écrits et devaient, par leur nom, leur donner de l'autorité. Hilgenfeld [5] trouva peu satisfaisante

1. *Der Montanismus und die christ. Kirche des zweiten Jahr.*, Tübingen, 1841. *Das nachap. Zeitalter in den Hauptm. seiner Entwick.*, II, Tübingen, 1846.

2. *Th. Jahrbücher*, 1845, 1847, 1853, 1858, Tübingen.

3. *Ueber die pseudonymische Literatur in der ältesten Kirche, Th. Jahrb.*, 1851.

4. *Das Ev. und die Briefe Johannis*, Halle, 1849. *Die Ev. nach ihrer*

l'analyse exégétique de Baur, et voulut expliquer l'évangile par la gnose valentinienne; l'auteur, d'origine païenne, écrivant, en Asie Mineure, vers 130-140, avait pour but de répandre dans l'Église les doctrines gnostiques en les mitigeant.

Les défenseurs de l'origine johannique du IVe évangile furent nombreux. Citons Merz[1], Hauff[2], Ebrard[3], Thiersch[4] et surtout Bleek[5], qui, sur tous les points, a réfuté Baur. Ses arguments sont, pour la plupart, ceux que l'on présente encore. Il admet cependant que l'idée du Logos trahit une influence alexandrine, mais fait remarquer que ce terme n'a été employé ni par Jésus, ni par Jean-Baptiste. Jean aurait écrit à Éphèse, après l'an 70, d'après ses souvenirs, ce qui n'entache en rien le caractère historique de son œuvre. Schweizer[6] signala comme additions le chapitre XXI et quelques récits.

De Wette[7] et Reuss[8] rejetèrent les hypothèses de Baur, mais émirent des doutes sur l'origine johannique de l'évangile, laquelle fut défendue par Hase, 1855, Luthardt, 1852-53-74, Meyer, 1852, Reithmayr,

Entstehung, Leipzig, 1854. *Der Pascha-Streit der alten Kirche*, Halle, 1860. *Einl. in das N. T.*, Leipzig, 1875.

1. *Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs*, 1844,
2. *Th. Studien und Krit.*, Gotha, 1844, 1846.
3. *Das Ev. Joh. und die neueste Hyp. über seine Entst.*, Zürich, 1845.
4. *Versuch zur Herst. des hist. Standpunkts für die Kritik der neutest. Schriften*, Erlangen, 1845.
5. *Beiträge zur Evangelienkritik*, Berlin, 1846; *Einl. in das N. T.*, Berlin, 1862.
6. *Das Ev. Johannis nach seinem innern Werthe*, Leipzig, 1841.
7. *Gesch. der heil. Schr. des N. T.*, Braunschweig, 1853.
8. *Lehrb. der Einl. in die kan. Bücher des N. T.*, Berlin, 1848.

Maier, Niermayer, 1852; Schneider, Mayer, 1854. Cependant Hase[1], en 1876, abandonna l'origine johannique directe et admit seulement une influence johannique. Ewald[2] accepta l'authenticité johannique médiate mais nia presque complètement la valeur historique de l'évangile. Bunsen[3] admit l'historicité du Christ johannique, mais déclara légendaire le récit de la résurrection.

Les partisans de l'école de Tübingen modifièrent les hypothèses de leur chef et s'attachèrent surtout à faire ressortir les raisons des divergences qui existent entre le IVe évangile et les synoptiques. Volkmar[4] soutint que cet évangile est un écrit de réaction contre le judéo-christianisme. Tobler[5] l'attribua à Apollos, qui aurait composé l'évangile d'après un écrit araméen de l'apôtre Jean. Pour Michel Nicolas[6] l'auteur est un chrétien d'Éphèse, qui se désigne sous le nom de presbytre dans la IIe et IIIe épître de Jean, et qui est connu dans la tradition sous le nom de presbytre Jean; ses renseignements lui viendraient de l'apôtre Jean. D'Eichthal[7] se rattacha à Hilgenfeld. Stap[8] reproduisit les hypothèses de l'école. Weizsäcker[9] distingua aussi entre l'apôtre Jean et le rédacteur, disciple de Jean, qui a

1. *Gesch. Jesu*, Leipzig, 1876.
2. *Die johanneischen Schriften*, Göttingen, 1861.
3. *Bibelwerk für die Gemeinde*, Leipzig, 1858-70.
4. *Religion Jesu*, Leipzig, 1857 *Ursprung unserer Ev.*, Zürich, 1866.
5. *Die Evangelienfrage*, 1858; *Zeitschr. für die wiss. Th.*, Leipzig, 186).
6. *Études critiques sur la Bible*, Paris, 1862.
7. *Les Évangiles*, Paris, 1863.
8. *Études hist. sur les origines du christianisme*, Paris, 1864.
9. *Untersuchungen über die ev. Gesch.*, Gotha, 1864.

reproduit l'idée qu'il s'était faite de Jésus en entendant les discours de son maître; malgré le caractère dogmatique de l'écrit, le fond des récits et des discours est historique. Scholten[1] attribua l'évangile à un chrétien païen d'origine, qui veut ramener dans leurs justes limites et rendre acceptables les doctrines gnostiques, marcionites et montanistes. Keim[2] contesta l'origine johannique en relevant le caractère philosophique des discours et les contradictions entre les données historiques fournies par cet évangile et celles des évangiles synoptiques et de Paul. Il rejeta le séjour de Jean à Éphèse; l'erreur viendrait d'Irénée, qui aurait attribué à Jean l'apôtre ce que Polycarpe avait raconté d'un autre Jean. Schenkel[3] nia tout rapport entre l'auteur de l'évangile et l'apôtre Jean. Tayler[4] crut que le IV[e] évangile avait été écrit à Éphèse vers 135-163, et que Jean le presbytre en était l'auteur. Se rattachant aux mêmes théories, avec quelques nuances, Hausrath, Immer, l'auteur de l'ouvrage anonyme *The supernatural Religion*, Davidson, Wittichen soutinrent que l'apôtre Jean avait composé l'évangile en Syrie pour combattre les Ébionites et que l'Apocalypse avait été écrite par Jean le presbytre.

Les défenseurs de l'authenticité johannique furent nombreux. Tischendorf[5], Riggenbach[6], Hofstede de

1. *Het Evangelie naar Johannes*, Amsterdam, 1866.
2. *Gesch. Jesu von Nazara*, Zürich, 1867.
3. *Das Christusbild der Ap. und der nachap. Zeit*, Leipzig, 1879.
4. *Attempt to ascertain the character of the fourth Gospel*, London, 1867.
5. *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* Leipzig, 1866.
6. *Die Zeugnisse fur das Evang. Joh. neu untersucht*, Basel, 1866.

Groot[1] la soutinrent à nouveau, et s'attachèrent surtout à démontrer l'existence et la valeur du témoignage traditionnel en faveur de l'authenticité johannique. Steiz, Wabnitz, défendirent la tradition du séjour de l'apôtre Jean à Éphèse. Zahn, Riggenbach, Leimbach, Milligan rejetèrent l'existence d'un Jean le presbytre, distinct de Jean l'apôtre. Krenkel[2] admit un séjour en Asie de Jean l'apôtre, lequel aurait écrit l'Apocalypse mais non l'évangile.

Pour H. Holtzmann[3], le IVe évangile serait une composition libre, faite d'après les matériaux fournis par les évangiles synoptiques. Mangold[4] admit la valeur des preuves externes en faveur de l'authenticité, mais soutint que les difficultés internes s'y opposaient. D'Uechtritz[5] attribua l'évangile à un disciple de Jésus, natif de Jérusalem, qui s'est caché sous la figure de celui que Jésus aimait.

Vers 1870-73, Düsterdieck, Steinmeyer, Meyer, Hengstenberg, Lange, Astié, Godet[6], de Pressensé, Sanday[7], Leuschner, défendirent l'authenticité johannique de l'évangile dans son ensemble. Gess et Meyer[8] démontrèrent en particulier la valeur historique des

1. *Basilides als erster Zeuge für das Alter der N. T. Schriften, insbesondere des Joh.* Leipzig, 1868.

2. *Der Apostel Johannes*, Berlin, 1871.

3. *Zeitschr. für die wiss Th.*, 1866, 1871, 1875, 1877. Leipzig. *Einl. in das N. T.*, Freiburg, 1886. *Hand. Com. zum N. T.*, Tübingen. 1893.

4. *Einl. in das N. T.*, von Bleek; IVe Aufl. von Mangold, Berlin, 1886.

5. *Studien über den Ursprung des Ev. nach Joh.*, 1876.

6. *Com. sur l'évangile de saint Jean*, Neuchatel.

7. *Authorship and hist. character of the IVth Gospel*, London, 1872.

8. *Die Echtheit des Ev. Johannes*, Schaffhausen, 1854.

discours de Jésus. Les deux meilleurs défenseurs de l'authenticité ont été à cette époque Luthardt [1] et Beyschlag [2].

Renan [3] admit pour les faits du IVe évangile une tradition venant de Jean l'apôtre, qui aurait séjourné à Éphèse et serait l'auteur de l'Apocalypse; il admit même que Jean aurait rédigé des notes, mais il rejeta la valeur historique des discours, tout en reconnaissant qu'il s'y rencontre « d'admirables éclairs, des traits qui viennent vraiment de Jésus ». Plus tard, 1872, il crut que l'auteur pourrait être Jean le presbytre ou Ariston ou peut-être Cérinthe.

Reuss [4] a soutenu d'abord l'origine apostolique du IVe évangile et en même temps le caractère artificiel des discours de Jésus. Plus tard, il rejeta totalement l'origine johannique et regarda l'évangile comme un traité de théologie. Sabatier [5], qui avait, tout d'abord, soutenu l'authenticité johannique, la rejeta plus tard et affirma seulement « que le IVe évangile peut et doit être ramené à l'apôtre Jean, mais d'une façon médiate et indirecte. Il représente la forme qu'avait revêtue l'histoire évangélique en Asie Mineure dans le cercle où s'était exercé son long ministère ». D'après lui on y distingue très nettement la préoccupation du théologien

1. *Das johanneische Evangelium*, Nürnberg, 1854. *Der joh. Ursprung des vierten Evangelium*, Leipzig, 1874.

2. *Zur johan. Frage*, Halle, 1876.

3. *Vie de Jésus*, Paris, 1863. *L'Antéchrist*, Paris, 1873. *L'Église chrétienne*, Paris, 1879.

4. *Hist. de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, 1864. *La Théologie johannique*, Paris, 1879.

5. *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, Paris, 1866.

et du commentateur aussi bien que la tradition positive d'un témoin de Jésus. Hase[1], d'abord défenseur de l'authenticité, 1829, crut, 1876, que, sous l'influence des récits de Jean, s'était formée une tradition d'abord orale, où entrait la notion du Logos. Cette tradition a été rédigée par écrit par un disciple de l'apôtre.

Ezra Abbot[2] a examiné en détail les témoignages des écrivains ecclésiastiques en faveur de l'authenticité et a conclu à leur valeur probante. Wescott et Salmon, étudiant l'authenticité johannique dans son ensemble, conclurent aussi à l'affirmative.

Thoma[3] vit, dans le IVe évangile, le travail d'un judéo-chrétien, de culture alexandrine, vivant à Éphèse et écrivant vers 134. Les écrits de l'Ancien Testament, la Genèse et Job, les livres grecs de l'Ancien Testament, les écrits de Philon, les épîtres de Paul et l'Apocalypse, mais, avant tout, les évangiles synoptiques ont fourni à l'auteur la matière de son livre. Le Christ johannique est la personnification du concept de la Théophanie, la Schekhina; l'évangile johannique, qui réunit l'idée du Logos, formée à Alexandrie, avec la figure du Christ des synoptiques, est essentiellement un livre d'enseignement doctrinal sous forme de biographie.

Jacobsen[4] retrouva dans les évangiles synoptiques, surtout dans Luc, les sources des récits du IVe évangile, que l'auteur a retravaillées. Pour Hönig[5], tous

1. *Das Leben Jesu*, 1829. *Geschichte Jesu*, Leipzig, 1876.
2. *External evidence of the fourth Gospel*, Boston, 1880.
3. *Die Genesis des Johannes-Evangelium*, Berlin, 1882.
4. *Untersuch. über das Johannes-Evangelium*, Berlin, 1884.
5. *Beitr. zur Aufkl. über das vierte Ev.; Z. w. Th.*, Leipzig, 1884.

les faits de l'évangile sont des allégories ou des figures symboliques; pour Franke[1], le facteur idéal joue encore un plus grand rôle dans cet évangile que dans les synoptiques. Wendt soutint une hypothèse que nous retrouverons développée plus tard. O. Holtzmann[2] pensa que l'auteur avait utilisé les évangiles synoptiques et une autre tradition qui s'était appuyée sur ceux-ci. Son point de vue était celui de l'alexandrinisme, transformé par les idées pauliniennes. Pour Pfleiderer[3], le IVe évangile n'a aucun rapport avec les synoptiques; c'est un produit artificiel, reproduisant les idées régnantes dans les cercles grecs chrétiens; c'est une allégorie transparente d'idées religieuses et dogmatiques. Evans[4] partit de l'authenticité johannique reconnue de l'Apocalypse pour établir celle de l'évangile en prouvant que les deux écrits viennent du même auteur. Von der Goltz[5] admit que l'apôtre Jean avait vécu à Ephèse jusqu'au temps de Trajan, mais il trouva le IVe évangile trop imprégné de spéculations grecques et trop entaché d'erreurs historiques pour être l'œuvre de l'apôtre Jean. Il aurait été écrit librement par un disciple d'après les notes de son maître ou des traditions orales.

Keppler, Schanz, Chastand, Salmon et Bovon défendirent l'authenticité johannique.

H. Delff[6] pensa que le disciple bien-aimé n'était pas

1. *Das Johannes-Evangelium*, Darmstadt, 1887.
2. *Die Anlage des Johannes-Ev.; St. Kr.*, Gotha, 1884.
3. *Das Urchristenthum*, Berlin, 1887, 1903.
4. *St. John the author of the fourth Gospel*, London, 1888.
5. *Ignatius von Ant. als Christ. und Th.*, Leipzig, 1894.
6. *Das vierte Evangelium*, Husum, 1890. *Die geschichte des Rabbi Jesu von Nazareth*, Leipzig, 1889.

du nombre des Douze, mais qu'il était natif de Jérusalem, et issu de riche famille sacerdotale. Polycrate d'Éphèse nous apprend, en effet, que le Jean qui reposa sur la poitrine du Seigneur était prêtre, et portait sur le front le bandeau d'or. Il était connu du grand-prêtre, Jn. XVIII, 15, et il semble être bien au courant de ce qui se passa dans le Sanhédrin, VII, 45-52; XI, 47-53; XII, 10. C'était un judéo-chrétien et ses liens de parenté intellectuelle sont à chercher dans les Midraschim et le Talmud, et non dans Philon, car la doctrine du Logos est extérieure à l'évangile et n'est qu'une addition postérieure. Il a voulu prouver aux Juifs que Jésus était le Messie. Delff tenait aussi certaines parties du ministère galiléen pour des interpolations et rejetait quelques parties des discours. Jésus enseignait à la manière des rabbins de son temps; le hollandais Bolland adopta cette hypothèse[1]. Schürer[2] attaqua l'authenticité johannique du IVe évangile en montrant celui-ci en opposition avec les synoptiques pour les faits et pour les dicours. Il y signala en outre une tendance hostile au judaïsme qu'on ne comprendrait pas chez un auteur, juif d'origine et d'éducation, et, d'autre part, les traces d'une culture philosophique grecque, incompréhensible chez un pêcheur juif. La langue est aussi trop dégagée d'hébraïsmes. Sanday[3] discuta ces observations et conclut à l'authenticité comme avaient fait Gloag, Dods et Düsterdieck.

1. *Het Johannes Evangelie*, Batavia en Noordwijk, 1891.
2. *The fourth Gospel, Cont. Review*, London, 1891.
3. *Dr Schürer on the fourth Gospel*; *Cont. Review*, London, 1891.

D'après Brandt[1], l'auteur du IV[e] évangile avait pour source unique les évangiles synoptiques, mais il mêlait ses visions aux récits historiques. Son but était de spiritualiser le christianisme, qui tendait, sous l'influence de Pierre, à tomber dans le légalisme juif. Köller[2] déclara que le IV[e] évangile était historique; puis il distingua ce qui est proprement parole du Seigneur, ce qui est un mélange de paroles du Seigneur et d'idées provenant de l'évangéliste, et enfin ce qui appartient totalement à l'évangéliste.

Bugge, Luthardt, dans la nouvelle édition de son commentaire, Bestmann et Maclean, Pölz et Mayer, soutinrent l'authenticité johannique. Jülicher[3] pensa que l'évangile et l'Apocalypse ne pouvaient être attribués à un même auteur et que l'Apocalypse était probablement l'œuvre d'un nommé Jean. L'auteur du IV[e] évangile serait un chrétien de la seconde génération, né de parents judéo-chrétiens; son attitude envers les Juifs est si hostile et si éloignée d'eux, qu'il n'emploie plus le terme οἱ Ἰουδαῖοι dans son sens national, mais simplement pour désigner les adhérents d'une religion dépassée, hostile aux enseignements du Christ. Il a pu être initié aux idées philosophiques grecques et connaître les doctrines pauliniennes fondamentales. Dans l'évangile, les discours, forme et fond, sont de l'écrivain, et on ne peut en attribuer la substance à Jé-

1. *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, Leipzig, 1893.
2. *Von der Welt zum Himmelreich*, Halle, 1892.
3. *Einleitung in das N. T.*, Tubingen, 1894.

sus-Christ. Pour les faits, cet évangile est en partie un roman. Corssen[1] estima que l'auteur du IVe évangile avait composé un évangile sous le nom de Jean, comme pendant aux Actes de Jean de Leucius.

Pour Resch[2], l'auteur de l'évangile est l'apôtre Jean, écrivant sous l'inspiration de l'Esprit, qui lui apprend ou lui remémore tout ce que disait Jésus. Batiffol[3] donna une explication analogue des différences qui existent entre les discours de Jésus dans les synoptiques et le IVe évangile : « Jean interprète la pensée de son maître ». Wüttig[4] soutint que le IVe évangile avait été écrit avant les synoptiques, ce qui explique les omissions des uns et des autres. Bousset[5] ne crut pas à l'existence de deux Jean en Asie Mineure, Jean l'apôtre et Jean le presbytre. Il n'y aurait eu que Jean le presbytre, qui se nomme dans l'Apocalypse. Il était de Jérusalem et de famille sacerdotale; c'est lui qui a écrit le IVe évangile.

Dans ses divers ouvrages sur le Nouveau Testament B. Weiss[6] a pris une position spéciale; il a professé l'authenticité johannique de l'écrit, mais dans son commentaire il a interprété quelques récits de façon à leur enlever toute valeur historique; pour les discours, il a cherché à distinguer ce qui vient directement de

1. *Monarchianische Prologe*, Leipzig, 1896.
2. *Paralleltexte zu Johannes*, Leipzig, 1896.
3. *Six leçons sur les Évangiles*, Paris, 1897.
4. *Das Joh. Ev. und seine Abfassungszeit*, Leipzig, 1897.
5. *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1896.
6. *Evangelium Johannis*, Göttingen 1902. *Leben Jesu*, Berlin, 1902. *Einl. in das N. T.*, Berlin, 1907.

Jésus et ce qui appartient à Jean. Zahn[1] a été plus conservateur; il admit toutes les opinions traditionnelles sur le IVe évangile, sauf qu'il attribua le XXIe chapitre à des disciples de Jean, écrivant du vivant de l'apôtre et répétant des paroles de leur maître. Leur but était d'attester que Jean était l'auteur de l'évangile. Papias, d'après Zahn, aurait parlé de l'évangile de Jean. Pour Harnack[2] la question de savoir si l'apôtre Jean est allé en Asie reste ouverte; mais il affirma qu'il n'a jamais été l'évêque suprême d'Asie. C'est plutôt Jean le presbytre, un Juif de culture hellénique, disciple du Seigneur dans un sens large, qui a pu l'être; il a vécu longtemps à Éphèse jusqu'au temps de Trajan; vers la fin du règne de Domitien il a publié l'Apocalypse et entre 80 et 110 écrit l'évangile et les épîtres; il les adressait à une petite école de disciples et s'appuyait sur des traditions qu'il aurait reçues de l'apôtre Jean. Pour Baldensperger[3] ce livre n'est pas une œuvre doctrinale, mais un écrit de circonstance, dirigé contre les disciples de Jean-Baptiste; le but de l'auteur était de prouver que Jésus était le Messie et que le Baptiste devait s'effacer devant lui. Loofs[4] crut que les souvenirs de l'apôtre, écrivant longtemps après les événements, étaient très affaiblis, ce qui oblige à supposer une grande part d'inexactitude historique soit dans les récits, soit dans

1. *Einleitung in das N. T.*, Leipzig, 1896. *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1907.

2. *Die Chronologie der altch. Litteratur*, 1er Band, Leipzig, 1897.

3. *Der Prolog des vierten Ev.*, Freiburg, 1898.

4. *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, Leipzig, 1898.

les discours. D'après Albert Réville[1], le Jésus du IVe évangile est transfiguré systématiquement et idéalisé au point qu'on peut se demander souvent si l'on se trouve en présence d'un personnage historique ou d'un postulat métaphysique, ramené par des procédés arbitraires aux apparences d'une vie humaine. L'auteur, imbu des idées philoniennes sur le Logos, et écrivant vers 130-140, a voulu prouver que celui qui a vécu en Palestine sous le nom de Jésus n'est autre que le Logos, révélateur de Dieu dans le monde et dans l'humanité. Cela ressort des modifications, adjonctions et suppressions qu'il fait subir à l'histoire synoptique. Cependant, l'évangile a conservé des traits historiques, empruntés à des traditions inconnues aux évangiles synoptiques. D'après Fries[2], l'évangile des Hébreux serait la source principale du IVe évangile et c'est l'hérétique Cérinthe qui aurait été l'interpolateur ou le traducteur.

Wetzel, Camerlynck, Schanz, Knabenbauer, Bovon, Belser, soutinrent l'authenticité johannique. Kreyenbühl[3] rejeta le témoignage de saint Irénée sur l'origine johannique du IVe évangile et attribua celui-ci au gnostique Ménandre d'Antioche, qui n'a pas eu l'intention de raconter une vie réelle du Seigneur, mais a voulu présenter à ses adhérents un Christ spirituel, en opposition avec le Christ terrestre et charnel de la tradition. Pfleiderer se rattacha à cette hypothèse.

1. *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897.
2. *Det fjärde evangeliet och hebreer evangeliet*, Stockholm, 1898.
3. *Das Evangelium der Wahrheit*, Berlin, 1900.

Sense[1], de son côté, soutint que l'auteur du IVe évangile était l'ébionite Cérinthe. Wendt[2] supposa l'existence de Logia johanniques ou discours du Seigneur, précédés de courtes introductions et rédigés par l'apôtre Jean. Un rédacteur les aurait enchâssés dans un récit historique, reproduisant la tradition de son temps sur la vie de Jésus. Soltau[3] adopta une opinion analogue. Briggs[4] arriva à peu près aux mêmes résultats, en attribuant l'ordre qui règne dans l'évangile et la chronologie des faits au dernier rédacteur, qui a arrangé les faits plutôt suivant le sujet que suivant leur ordre dans le temps. « L'évangile de Jean est aussi partiellement une compilation, où entrent un évangile primitif de Jean en langue hébraïque et l'hymne du Logos dans le prologue. » Jean Réville[5] rejeta comme sans valeur le témoignage d'Irénée ; tout, dans le IVe évangile, est type et allégorie ; le disciple anonyme est un personnage typique comme tous ceux que l'évangéliste a introduits dans la tradition évangélique ; ce n'est pas lui qui a écrit l'évangile ; l'auteur n'était ni témoin oculaire, ni apôtre. Les discours, qu'il fait prononcer à Jésus, sont fictifs ; les personnages n'ont aucune réalité historique ; les données géographiques souvent sont inexactes. « Il n'y a vraisemblablement

1. *A free enquiry into the origin of the fourth Gospel*, London, 1899.

2. *Die Lehre Jesu*, Göttingen, 1901. *Das Johannesevangelium*, Göttingen, 1900.

3. *Zeitschr. für die Neutest. Wiss.*, Giessen, 1901.

4. *Intr. to the study of holy Script.*, New-York, 1899.

5. *Le quatrième Évangile*, Paris, 1901.

pas une seule parole de cet évangile qui soit la reproduction exacte d'une parole de Jésus, ni un seul événement qui soit rapporté tel qu'il s'est passé, pour lui-même, et non pour sa portée symbolique », p. 336. « Le IVe évangile c'est l'Apocalypse spirituelle, la révélation du sens profond de l'évangile par un idéaliste alexandrin, l'adaptation de l'Évangile araméen à l'esprit grec, la piété chrétienne définitivement dégagée de toute compromission avec le réalisme juif et avec les fantasmagories de l'imagination messianique », p. 335. « Le IVe évangile a été la consignation par écrit des traditions idéalistes, nées dans l'Asie hellénique, comme nos évangiles synoptiques auraient été antérieurement la consignation par écrit des traditions positives, qui venaient de Galilée ou de Jérusalem », p. 335.

D'après Moffatt[1] la réflexion théologique sur les paroles de Jésus, déjà en travail dans les évangiles synoptiques, et dont un exemple nous est parvenu dans les Logia de Behnesa, prend un développement complet dans le IVe évangile. Jésus est peint dans les termes de la métaphysique courante; la réflexion mystique sur les réminiscences des paroles de Jésus est accompagnée d'antithèses telles que lumière et ténèbres, vie et mort. La façon dont l'auteur traite son sujet prouve qu'il ne vivait plus en un temps où il pouvait être dominé par la tradition synoptique.

D'après Gore[2], l'apôtre Jean a écrit un supplément

1. *The historical New Testament,* Edinbuigh, 1901.
2. *The problem of the fourth Gospel,* London, 1902.

aux évangiles synoptiques d'une façon subjective comme aurait fait un idéaliste. Grill[1] rattacha le IVe évangile au gnosticisme. L'idée du Logos y est dominante; les rapports avec Philon sont étroits; seulement, à la place du Logos philonien, impersonnel, l'auteur inconnu a substitué la parole de Dieu, personnifiée dans la Bible; mais il n'a pas voulu se servir du terme qui avait été employé par les gnostiques. Les autres termes de l'évangile doivent être interprétés comme en opposition avec le gnosticisme. Le Fils de l'homme n'est pas un homme, mais une hypostase de Dieu sous forme humaine avec laquelle le Christ vit dans une union mystique réelle.

Loisy[2] tint comme à peu près non avenus les témoignages anciens sur l'origine johannique de l'évangile. Pour lui, l'auteur était un converti du judaïsme hellénique, initié aux idées de Philon; il a écrit pour un petit groupe d'initiés. Son livre n'est pas historique, mais allégorique, mystique et symbolique. Il n'a aucun souci de la vie réelle du Christ; s'il emploie quelquefois des données chronologiques ou géographiques, c'est pour placer dans un cadre ses allégories et ses symboles. Il était prêt à conserver comme à sacrifier de l'histoire tout ce que le bien de son enseignement lui paraissait réclamer. Il utilise comme symbole les faits qu'il a empruntés à la tradition; il en compose même de nouveaux à l'aide de données prises çà et là. Le but du livre est principalement didactique, mais

1. *Unters. über die Entst. des IV Ev.*, Tübingen, 1902.
2. *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903.

non pas précisément dogmatique. L'auteur veut confirmer pratiquement le chrétien dans la foi, laquelle est l'adhésion de l'âme tout entière au Christ, la vie de l'âme dans le Christ, conçu comme Verbe incarné, principe de régénération spirituelle, aliment de vie surnaturelle. Les idées johanniques ne sont que la forme intellectuelle de cette foi qui, dans son fond, est l'union mystique du Christ et du fidèle, l'inhabitation du Christ dans le croyant et du croyant dans le Christ (p. 94). Dans cet évangile on trouve non seulement la pensée de Jésus, mais aussi tout le mouvement, qui s'est opéré dans la pensée chrétienne depuis Jésus jusqu'au temps où l'auteur anonyme écrivait. L'œuvre est puissamment une et tous les emprunts faits aux doctrines ambiantes sont complètement assimilés.

Le P. Calmes [1] maintint l'origine johannique du IVe évangile, mais d'une façon médiate seulement. Il faut chercher la source principale de l'évangile dans cet enseignement oral qui, vers la fin du Ier siècle, florissait en Asie Mineure et dont l'apôtre saint Jean fut l'âme. L'apôtre bien-aimé recueillant ses souvenirs personnels, les commentant devant ses disciples et en déduisant les principes du dogme chrétien, tels sont, à n'en pas douter, les faits qui ont présidé à la formation du dernier évangile. Le P. Calmes soutint aussi le caractère historique des faits racontés, tout en admettant le caractère didactique et allégorique du livre, produit de méditations et de spéculations profondes.

1. *L'Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904.

Le fond historique est mis au service de l'enseignement théologique. D'ailleurs, l'allégorie n'a pas dans le IVe évangile les proportions qu'on lui attribue et, aux endroits où il est permis d'en constater la présence, elle ne va pas jusqu'à ruiner le fond historique du récit.

Pour Drummond [1] l'origine johannique du IVe évangile est démontrée par les témoignages des écrivains du IIe-IIIe siècle et par l'examen interne de l'évangile. L'auteur a écrit une biographie de Jésus, destinée à faire mieux comprendre ce qu'était le Seigneur. Il ne dépend pas de Philon. Les discours ne sont pas une reproduction littérale des paroles de Jésus ; ils en sont à un certain degré l'interprétation, telle qu'elle était adoptée dans les communautés chrétiennes du temps. Ils contiennent cependant un grand nombre de discours authentiques et de Logia du Seigneur, littéralement reproduits.

Stanton [2] affirma que Justin a connu le IVe évangile et s'en est servi ; il le tint pour le rapport fidèle du témoignage d'un disciple personnel de Jésus sur les paroles et les actes du Christ, p. 91. L'évidence externe se prononce nettement en faveur du séjour de l'apôtre Jean en Asie et lui attribue le IVe évangile. Il est possible pourtant que l'on ait substitué l'idée que l'apôtre était proprement l'auteur à celle qui lui accordait seulement le rôle d'un témoin qui aurait rapporté les paroles du Maître. D'après Wrede [3], le IVe évangile est un

1. *The character and authorship of the fourth Gospel*, London, 1903.
2. *The Gospels, as historical documents*, Cambridge, 1903.
3. *Charakter und Tendenz des Johannesevang.*, Tübingen, 1903.

écrit théologique et polémique, destiné à établir une doctrine christologique d'origine gnostique; ni les faits, ni les discours ne sont historiques. Pour Pfleiderer[1], le IVe évangile est d'un bout à l'autre un livre didactique sous forme historique; c'est une « transparente allégorie d'idées religieuses et dogmatiques ». Schmiedel[2] soutint qu'il était impossible d'attribuer l'évangile à un apôtre; il ne peut être un témoin oculaire celui qui a présenté un récit historique aussi en désaccord avec les faits, tels qu'ils sont établis par les synoptiques; de plus, un apôtre n'aurait pu être à ce point imbu d'idées alexandrines et gnostiques; un contemporain de Jésus-Christ, qui aurait vécu jusqu'au IIe siècle, n'aurait pas été capable d'écrire un livre d'une telle profondeur. Par ces considérations sont exclus aussi bien que Jean, fils de Zébédée, tous les témoins oculaires, y compris Jean le presbytre.

Von Soden[3] affirma que le IVe évangile n'était pas une œuvre historique; il saute aux yeux que l'auteur n'a pas voulu raconter une histoire et qu'il n'a pas arrangé son récit d'après l'ordre réel des événements. Les discours de Jésus s'adressent non pas aux auditeurs qui sont censés les avoir entendus, mais aux lecteurs de l'évangile. Cet évangile est une apologie de la foi en Jésus-Christ contre le judaïsme. L'auteur était un Juif; ce n'était pas un Galiléen. Il possède une formation philosophique, analogue à celle des

1. *Neue Werke üb. das 4 Evangelium*, Leipzig, 1902.
2. *The fourth Gospel; Encycl. bibl.*, col. 2518, London, 1901.
3. *Urchristliche Litteraturgeschichte*, Berlin, 1905.

écoles d'Alexandrie; il connaissait les principales épîtres de Paul et l'évangile de Marc, ainsi que la Ire épître de Pierre et l'épître aux Éphésiens.

Bacon a prétendu [1] avoir démontré que l'évidence externe, dans la mesure dont nous possédons ses témoignages, soit que nous interprétions ses données ou son silence, peut aussi bien être invoquée pour ou contre l'authenticité johannique. Par l'examen de l'écrit il distingue trois rédacteurs : le premier serait, pour le fond de l'évangile, l'apôtre Jean; ensuite viendrait celui qui aurait rédigé l'évangile dans son ensemble; puis, l'auteur du chapitre XXI, qui serait Jean le presbytre. Enfin, il y aurait eu un éditeur du tout. On y trouvera des conceptions idéales plutôt que des données historiques. La littérature johannique dans toute sa structure nous révèle l'effort du paulinisme dans la deuxième génération après le grand apôtre, en partie pour se définir contre le pseudo-paulinisme des gnostiques docètes, en partie pour trouver une ancre solide dans la vie historique de Jésus et dans le nouveau commandement qu'il nous a donné.

Enfin, Sanday [2] conclut de son examen que l'auteur était un témoin oculaire, un homme apostolique, ou dans le sens étroit du mot apôtre, ou dans le sens plus large. L'évangile se donne lui-même comme une autorité de première main, et l'auteur écrit en se plaçant au point de vue du cercle apostolique; il donne ses expériences

1. *The Johannine problem; Hib. Journal*, London, 1904.
2. *The criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905.

personnelles comme celles d'un apôtre; en outre, le récit de l'évangile correspond dans ses détails aux conditions réelles du temps et du lieu, dans lesquelles les scènes se sont passées, conditions qui cependant se modifient rapidement et disparaissent. Pour les discours, il en est qui semblent assez littéralement rapportés; par exemple, les dialogues ou les controverses avec les Juifs. Plusieurs discours semblent issus de sentences aphoristiques, que l'évangéliste a répétées et renforcées par ses expressions propres, de sorte que l'on ne distingue pas toujours entre les paroles du Seigneur et celles de l'évangéliste. En conséquence, les souvenirs historiques, les réflexions, et les interprétations, fruit de la réflexion et de l'exégèse de l'auteur, nous sont parvenus inextricablement mélangés. D'après Burkitt[1], l'auteur était un juif de Jérusalem, qui connaissait bien la topographie de la ville et le calendrier juif. Avant sa conversion au christianisme, il était sadducéen et prêtre. Il croit à la résurrection spirituelle par Jésus-Christ, mais non à la résurrection matérielle qu'enseignaient les Pharisiens. Il a écrit pour prouver la réalité de Jésus-Christ, mais il n'était pas historien. Pour lui, les idées seules et non les faits étaient des réalités. Pour Goëbel[2], Jean, le disciple bien-aimé, est l'auteur du IVe évangile; les discours sont authentiques. Lepin[3] affirma que tout s'unit pour aboutir à l'authenticité johannique du IVe évangile, le témoi-

1. *The Gospel History and its transmission*, Edinburgh, 1906.
2. *Die Reden des Herrn nach Johannes*; Kap. I-XI. Gütersloh, 1906.
3. *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907.

gnage de la tradition et l'examen interne du livre. Actuellement, d'après Knowling[1], les critiques les plus compétents, Burkitt, Gardner, von Soden, Wendt, reconnaissent qu'il existe une certaine connexion entre le IVe évangile et le disciple bien-aimé, ou, au moins, entre le IVe évangile et un témoin oculaire des faits qui y sont racontés. Il y a trop de détails minutieux répandus à travers tout le récit pour qu'il en soit autrement. Soltau[2] admit un protévangile de Jean qui contenait approximativement les ch. I-VI et XVIII-XX. Le reste proviendrait d'un fond légendaire et d'un recueil de discours.

En résumé, ces diverses opinions sur l'origine et la nature du IVe évangile peuvent être classées sous trois chefs : 1° Admission complète de l'authenticité johannique du IVe évangile et valeur historique des faits et des discours : les critiques catholiques, quelques-uns avec certaines réserves, Calmes; plusieurs critiques protestants, Luthardt, Beyschlag, Zahn; la plupart des théologiens anglicans, Sanday, quelques-uns aussi avec des distinctions. 2° Rejet total de l'origine johannique et de la valeur historique de l'œuvre. Chacun des critiques présente son hypothèse particulière, origine judéo-alexandrine, gnostique, etc. 3° Admission partielle de l'authenticité et de la valeur historique : l'écrit proviendrait dans son fond de l'apôtre, mais aurait été rédigé par un disciple. L'écrit se rattacherait à une tradition venant de Jean l'apôtre et repré-

1. *Literary Criticism and the New Testament*, p. 82, London, 1907.
2. *Die Entst. des vierten Ev. Th. St. Kr.*, 1908.

sentée par l'école d'Éphèse; l'écrit serait composé de sources diverses de valeur inégale. Il y aurait lieu d'y reconnaître des allégories, des symboles, sur l'étendue desquels on ne s'accorde pas. Les discours ne représentent les paroles authentiques du Seigneur que dans leur fond; il faut admettre le travail de la conscience chrétienne et de l'évangéliste sur ces enseignements. D'après quelques-uns, ces discours sont l'œuvre propre de l'évangéliste sans aucune attache aux enseignements du Seigneur.

La question johannique comporte deux questions desquelles dépendent toutes les autres : l'origine du IVe évangile, la valeur historique de l'écrit.

§ 2. — Origine du IVe évangile [1].

Nous devons étudier : I. les témoignages que nous ont laissés les écrivains du IIe-IIIe siècle sur l'origine du IVe évangile ; II. la vie de Jean l'apôtre; III. le témoignage que l'écrit lui-même nous donne sur son auteur.

I. — TÉMOIGNAGES DES PREMIERS ÉCRIVAINS CHRÉTIENS SUR L'ORIGINE DU IVe ÉVANGILE.

Nous possédons sur le IVe évangile deux séries de

1. CAMERLYNCK, *De quarti evangelii auctore dissertatio*, Lovanii, 1899; Brugis, 1900. — CALMES, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1904. — GODET, *Introduction historique et critique sur l'Év. selon saint Jean*, Neuchatel, s. d. — SANDAY, *Criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905. — LOISY, *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903. — DRUMMOND, *The character and authorship of the fourth Gospel*, London, 1903. — LEPIN, *L'origine du quatrième Évangile*, Paris, 1907.

témoignages : en première ligne nous placerons ceux qui nous renseignent nettement sur l'origine de l'écrit et en seconde ceux qui nous montrent que cet évangile a été connu et cité dès le commencement du IIe siècle. La deuxième partie doit être traitée en premier lieu parce que ces traces que nous trouvons du IVe évangile dans les écrivains chrétiens nous apprendront l'existence et la diffusion de cet écrit, l'estime dans laquelle il était tenu, et nous préparerons à comprendre les témoignages des écrivains qui en affirment l'origine johannique.

1° *Traces du IVe évangile dans les écrits du IIe siècle.* Si nous acceptions toutes les ressemblances que Resch[1] a relevées entre le IVe évangile et les écrivains des trois premiers siècles, l'évangile aurait laissé des traces nombreuses dans la littérature chrétienne primitive; mais il y a lieu d'y regarder de près et de fixer exactement les degrés de ressemblance. Constatons, en passant, que les ressemblances qu'on a prétendu instituer entre IV *Esdras*, V, 18, et Jn. X, 12; IV *Esd.* XVI, 39 et Jn. XVI, 21, sont illusoires.

Examinons d'abord la Doctrine des douze apôtres. On ne peut y relever aucune citation textuelle du IVe évangile, mais il existe entre les deux écrits des ressemblances d'expressions et de pensées trop nombreuses pour qu'il n'y ait pas un rapport entre eux. Mais quel est-il? Les points de contact sont très marqués entre les prières eucharistiques de la Didachè, IX, X, et la prière de Notre-Seigneur, la veille de sa mort, pendant et après le repas qu'il prit avec ses

1. *Paralleltexte zu Johannes*, Leipzig, 1896.

disciples, Jn XIV-XVII. Dans les deux prières Dieu est appelé Père saint, Πάτερ ἅγιε, Jn. XVII, 11 = *Did.* X, 2, terme qui n'est employé nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. Les actions de grâces que nous trouvons dans la Didachè, X, 2, pour le saint nom que Dieu a fait habiter dans nos cœurs, pour la connaissance, la foi et l'immortalité qu'il a révélées par Jésus-Christ, répondent aux déclarations solennelles de Notre-Seigneur : « C'est la vie éternelle qu'ils vous connaissent, vous le seul vrai Dieu », Jn. XVII, 3. « J'ai manifesté votre nom à ceux-ci », XVII, 26. Les prières pour l'unité et pour la sanctification de l'Église, pour sa délivrance de tous les maux et son perfectionnement dans l'amour de Dieu, *Did.* X, 5, ne nous rappellent-elles pas des prières identiques de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Qu'ils soient un », Jn. XVII, 11. « Que vous les préserviez du mal », *ib.* 15. « Sanctifiez-les », *ib.* 17. « Afin qu'eux aussi soient sanctifiés », *ib.* 19. « Qu'ils soient consommés en un », *ib.* 23? A comparer encore : *Did.* X, 2. = Jn. I, 14; XVII, 6, 11; *Did.* IX, 2; = Jn. XV, 1; *Did.* X, 5 = I Jn. 10; *Did.*, IX, 2, 3; X, 2 = Jn. XV, 15; *Did.* XI, 2 = Jn. IV, I. De ces nombreuses similitudes de texte conclura-t-on que la Didachè s'est servie du IVe évangile? On pourrait tout aussi bien supposer que c'est saint Jean qui a connu la Didachè. Mais si l'on remarque que ce sont les prières eucharistiques de la Didachè, qui seules présentent des ressemblances assez frappantes avec le IVe évangile, si l'on se rappelle que ces prières, destinées à un usage liturgique, sont aussi anciennes

dans l'Église que le rite qu'elles accompagnent, et qu'elles ont par conséquent une origine apostolique, on verra de suite que la Didachè ayant reproduit les prières d'actions de grâces que les apôtres avaient composées d'après la prière sacerdotale de Notre-Seigneur, et que saint Jean ayant répété les paroles originales de Jésus-Christ, les deux ouvrages ont dû inévitablement se rencontrer et offrir de nombreux points de ressemblance. Remarquons en passant l'usage que l'on pourra faire de la Didachè pour répondre à certaines attaques contre l'authenticité du IVe évangile. Les prières eucharistiques, IX, X, prouvent, par les rapprochements établis plus haut, que les discours de Notre-Seigneur Jésus-Christ et les doctrines du IVe évangile ont pu exister avant le milieu du IIe siècle. En particulier, ces doctrines ne sont pas étrangères, comme on l'a dit, à la prédication apostolique, et ne dérivent pas nécessairement des spéculations alexandrines ou gnostiques.

Les ressemblances que l'on a relevées entre le IVe évangile et la Ire épître de Clément sont trop vagues pour que l'on suppose une dépendance littéraire. Voici les passages les plus significatifs :

JN. XVII, 3 : ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν, καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.	CL. ROM. LIX, 4 : γνώστωσαν ἅπαντα τὰ ἔθνη ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου. LIX, 3 : εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον Ὕψιστον.
XII, 28 : πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα.	XLIII, 6 : εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου Θεοῦ.

Les idées sont les mêmes, mais peuvent provenir de la prédication chrétienne. D'ailleurs, la Ire épître de Clément ayant été écrite vers 90-95, on ne peut s'attendre à y trouver des passages du IVe évangile, écrit à Éphèse, vers la même époque, sinon même plus tard.

« Il ne semble pas douteux, dit Ladeuze [1], que l'évêque d'Antioche ait utilisé assez souvent le texte même de notre évangile. Qu'on lise *Rom.* VII ; *Eph.* IX, 1 ; *Magn.* VIII ; *Philad.* VII, 1, on trouvera dans ces passages, accumulées dans un même contexte, des figures extraordinaires qui sont aussi réunies dans un même contexte de l'évangile johannique ou bien encore des incises inutiles, des manières de parler étranges qui s'expliquent si l'auteur était lié à un texte écrit qu'on trouve chez saint Jean. » En outre, saint Ignace d'Antioche enseigne dans ses épîtres une théologie qui rappelle de très près celle du IVe évangile, surtout en ce qui concerne Jésus-Christ. Cf. *Magn.* VIII, 2 = Jn. I, 1-16, 17 ; VIII, 29 ; XVII, 3, 6 ; *ad Rom.* VII, 1-3 = Jn. XIV, 30 ; IV, 1 ; VII, 37-39 ; XVI, 28 ; VI, 51, 54-57. Il n'en fait cependant aucune citation littérale. Voici les plus caractéristiques :

Jn. IV, 10, 14, 23 : σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἄν σοι ὕδωρ ζῶν... τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον... καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν.	Ignace, *ad Rom.* VII, 2 : οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόϋλον· ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοὶ ἔσωθέν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.

1. *Revue biblique*, 1907, p. 561.

III, 8 : τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει.	*Ad Philad.* VII, 1 : τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ Θεοῦ ὄν· οἶδεν γάρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει, καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει.

Cf. Jn. VIII, 28, 29 = *ad Magn.* VII, 1 ; VIII, 2 ; Jn. VI, 33 = *ad Eph.* V, 2 ; *ad Rom.* VII, 3. Peut-on en conclure que saint Ignace a puisé ses doctrines dans le IVe évangile ? Est-ce que les paroles du Christ et ses enseignements, tels qu'ils sont contenus dans cet évangile, n'étaient pas connus et prêchés en Asie Mineure avant la publication de cet écrit ? On croit d'ordinaire qu'ils étaient le fond de la prédication de Jean à ses disciples ; par conséquent, ils ont pu se répandre de bonne heure. Si c'est par le canal de la tradition orale qu'Ignace a connu les enseignements de Jésus, on s'explique qu'il soit imprégné de la théologie du IVe évangile et que, cependant, jamais il ne cite textuellement celui-ci. On s'explique aussi qu'Ignace rappelant, *Smyr.* III, 2, les paroles de Jésus à ses apôtres pour les convaincre de la réalité de sa résurrection, cite l'apocryphe Κήρυγμα Πέτρου[1] ou l'évangile des Nazaréens[2] au lieu de Jn. XX, 27.

Le seul rapprochement que l'on peut établir entre l'épître de Polycarpe et le IVe évangile est le suivant :

Jn. VI, 44 : κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.	Polycarpe, V, 2 : καθὼς ὑπέσχετο ἡμῖν ἐγεῖραι ἡμᾶς ἐκ νεκρῶν.

On ne trouve pas dans les synoptiques cette pro-

1. Origène, éd. Bén., I, 49.
2. Jérome, *in. Is.* XVIII, Prol.

messe de Jésus de ressusciter les morts ; mais Polycarpe n'a-t-il pas pu l'apprendre par la tradition ?

Dans l'épître de Barnabé, on trouve des expressions telles que : ἦλθεν ἐν σαρκί, V, 10, 11 ; ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, V, 6 ; VI, 7, 9, etc., qu'on peut qualifier de johanniques, I, 14, mais ne seraient-ce pas des expressions courantes à cette époque ? Barnabé, XII, 5-7, parle du serpent d'airain que Moïse a élevé dans le désert, et qui était un symbole du Christ en croix. S'est-il souvenu de Jn. III, 14 ? « De même que Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi doit être élevé le Fils de l'homme. »

Les rapports entre le IVe évangile et le Pasteur d'Hermas sont plus frappants. N'est-ce pas à Jean qu'Hermas, *Sim.* IX, 12, a emprunté sa doctrine de la préexistence du Fils de Dieu : Ὁ μὲν υἱὸς τοῦ Θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν = Jn. I, 3 ; les qualificatifs, appliqués à Jésus, de πύλη, *Sim. ib* = Jn. X, 7, 9 ; de ζωή, *Vis.* II, 2, 8 = Jn. XI, 25 ? Les passages suivants sont assez rapprochés comme idée :

Jn. X, 18 : ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.	*Sim.* V, 6, 3 : δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.
Jn. III, 3-5 : οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ... οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.	*Sim.* IX, 15, 3 : ταῦτα τὰ ὀνόματα ὁ φορῶν τοῦ Θεοῦ δοῦλος τὴν βασιλείαν μὲν ὄψεται τοῦ Θεοῦ εἰς αὐτὴν δὲ οὐκ εἰσελεύσεται.

Papias, évêque de Hiérapolis, vécut vers l'an 90-150, et dut écrire vers 130-150. Son témoignage sur le IVe évangile serait donc fort important, si Papias

avait été vraiment, ainsi que le dit saint Irénée[1], auditeur de Jean. Mais Eusèbe[2] doute de ce fait : « Papias, dit-il dans la préface de son ouvrage, ne paraît nullement avoir entendu ni vu les saints apôtres ; mais il apprend qu'il a reçu les leçons de la foi de ceux qui les avaient connus. » Il cite ensuite un passage des ἐξηγήσεις τῶν κυριακῶν λογίων de Papias, d'où il conclut qu'il a existé en Asie Mineure deux personnages du nom de Jean, Jean l'évangéliste et Jean le presbytre. C'est de ce dernier, suppose-t-on, que Papias aurait été l'auditeur direct. Il n'aurait donc pas connu Jean l'apôtre, et Irénée aurait confondu le presbytre avec l'apôtre, quand il fait de Papias un auditeur de celui-ci, tandis qu'il ne l'avait été que de celui-là. Nous étudierons cette question plus loin.

Mais Papias est peut-être un de ces presbytres de qui Irénée a appris que le Seigneur avait atteint l'âge de vieillard, aetatem seniorem, et peut-être serait-ce par le IV[e] évangile que Papias aurait connu ce détail, Jn. VIII, 57 ? On pourrait raisonner de la même façon à propos de cet enseignement qu'Irénée[3] dit tenir des presbytres : ὡς οἱ πρεσβύτεροι λέγουσι καὶ διὰ τοῦτο εἰρηκέναι τὸν Κύριον· ἐν τοῖς τοῦ Πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς. C'est dans le IV[e] évangile, XIV, 2, que se trouve cette parole du Seigneur.

Il reste néanmoins que Papias n'a pas mentionné formellement le IV[e] évangile, tandis qu'il nomme les

1. *Adv. Haer.* V, 33, 4.
2. *Hist. eccl.* III, 39, 2.
3. *Adv. Haer.* V, 36, 1.

évangiles de Matthieu et de Marc. Voilà le point délicat sur lequel on a beaucoup insisté et discuté. Observons d'abord que nous n'avons qu'une très petite partie de l'ouvrage de Papias et que nous n'avons pas non plus de témoignage de Papias sur l'évangile de Luc. Mais pourquoi Eusèbe, qui nous rapporte son témoignage sur Matthieu et Marc, ne relève-t-il pas aussi celui sur Luc et Jean, si vraiment Papias a parlé de ces deux évangiles? On a donné diverses raisons de ce silence. Eusèbe, a-t-on dit, ne relevait que les témoignages des auteurs en faveur des livres contestés. Ceci n'est pas très exact. Il rapporte le témoignage d'Irénée en faveur des quatre évangiles canoniques; il nous fait connaître même celui de Papias sur la première épître de Jean et sur celle de Pierre, qui, pour lui, ne sont pas des écrits contestés. En fait, Eusèbe relevait d'ordinaire ce que les auteurs avaient dit de spécial sur les écrits incontestés; quand ces écrivains n'offraient aucune particularité, il ne disait pas qu'ils avaient connu ces écrits. Ainsi, Théophile d'Antioche a cité le IVe évangile sous le nom de Jean. Eusèbe mentionne les trois livres de Théophile adressés à Autolycus, mais ne dit pas que Théophile a connu l'évangile de Jean. En somme, le silence de Papias est assez déconcertant. On ne peut cependant en conclure qu'il n'a pas connu le IVe évangile, et cela d'autant plus que dans l'argument placé en tête de l'évangile selon saint Jean dans les Cod. Vatic. Alex. 14 du IXe siècle et Toletanus du Xe siècle, on lit : Evangelium Johannis manifestatum et datum est Ecclesiis ab Jo-

hanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris retulit.

On a relevé des ressemblances assez frappantes entre le IVe évangile et l'évangile de Pierre, écrit vers 110-130. Les critiques[1] s'accordent à supposer que l'auteur s'est servi du IVe évangile, mais très librement, comme, du reste, des synoptiques. Il parle du jardin de Joseph, que seul le IVe évangile, XIX, 41, a mentionné; de Jésus crucifié au milieu des deux voleurs, comme Jn. XIX, 18; des clous pour les mains seulement, de même que Jean, XX, 20, 25, 27; de Jésus, que Pilate fait asseoir au tribunal, comme Jean, probablement, XIX, 13 : c'est le même verbe ἐκάθισεν qui est employé. Il rappelle la loi juive, qui défend de garder les cadavres après le coucher du soleil; même observation chez Jean, XIX, 31.

Il serait possible de retrouver des traces du IVe évangile dans les Actes de Pierre et les Actes de Jean, bien que Corssen[2] les ait niées.

Actus Petri[3], p. 46 : Abrelinquere vos tanquam parvulos sine matre = Jn. XIV, 18; p. 53 : Deus omnipotens misit filium suum in saeculo = Jn. III, 17; p. 54 : Filius perditionis = Jn. XVII, 12; *id* : Patrem quem nemo vidit unquam = Jn. I, 18; p. 67 : Ipse est in Patre et Pater in eo = Jn. XVII, 21.

1. Rendel Harris, *Gospel of Peter*, p. 64, London, 1893. Harnack, *Bruchstucke des Evangeliums und der Apok. des Petrus*, p. 35, Leipzig, 1893.
2. *Mon. Prologe zu den vier Ev.*, Leipzig, 1896.
3. Ed. R. Lipsius, Leipzig, 1891.

Acta Joannis[1], p. 195 : Ἰωάννη, μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός.	Jn. XX, 27 : μὴ γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός.
p. 198 : Θύρα εἰμί σοι κρούοντί με.	X, 7 : ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων, X, 9.
p. 201 : γίνωσκε γάρ με ὅλον παρὰ τῷ πατρὶ καὶ τὸν πατέρα παρ' ἐμοί.	XIV, 10 : Οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν[2].

Saint Justin a certainement connu le IVe évangile. Plusieurs expressions caractéristiques de cet évangile : φῶς, λόγος, σάρξ, μονογενής, etc. se retrouvent dans ses écrits, lesquels sont d'ailleurs pénétrés des enseignements johanniques. Le Christ est le Fils de Dieu, son Verbe, qui s'est fait chair et est devenu homme. I *Ap.* XXXII ; LXIII ; LXVI = Jn. I, 4. Jésus est le Fils, venu d'auprès de Dieu, I *Ap.* VI = Jn. III, 31 ; VIII, 42. Le Christ est le premier-né de Dieu, son Verbe auquel tous les hommes participent ; voilà ce que nous avons appris, I *Ap.* XLVI, 2 = Jn. I, 1. Son Fils (de Dieu), le seul qui soit appelé proprement Fils, le Verbe existant avec lui et engendré avant la création, lorsque, au commencement, il fit et ordonna toutes choses, est appelé Christ parce qu'il est oint et que Dieu a tout ordonné par lui, II *Ap.* VI = Jn. I, 1-14. Cf. encore I *Ap.* LXI, 4 = Jn. III, 3-5 ; LXVI, 2 = VI, 54, 57 ; XXXIII, 11 = XIV, 29 ; LII, 12 = XIX, 37. De l'examen de toutes ces citations et d'autres passages des écrits de saint Justin sur la personne du Christ, on doit conclure que les doctrines christologiques, qui sont encore en germe dans le IVe évan-

1. Ed. Bonnet, Lipsiae, 1898.
3. Cf. Camerlynck, *De quarti Ev. auctore*, p. 42, Lovanii, 1899.

gile, sont pleinement développées dans l'apologiste du milieu du IIe siècle.

Comme citations approximatives du IVe évangile par Justin nous relèverons ce passage du Dialogue avec Tryphon : « Et comme les hommes supposaient qu'il (Jean-Baptiste) était le Christ, il leur criait lui-même : Je ne suis pas le Christ, mais je suis la voix de celui qui crie, Jn. I, 20-28. Jésus a guéri les aveugles de naissance, τοὺς ἐκ γενετῆς πηρούς », *Dial.* LXIX. Jean seul emploie ce terme ἐκ γενετῆς, IX, 1, pour désigner une guérison d'aveugle. Justin cite le texte de Zacharie, XII, 16, en adoptant une variante qui se retrouve dans Jn. XIX, 37, ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν, leçon qui ne reproduit ni le texte hébreu, ni celui des Septante. Cette variante, il est vrai, se retrouve dans l'Apocalypse. Parlant du baptême, Justin rappelle, I *Ap.* LXI, 4, que le Christ a dit : Si vous ne renaissez, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Il est bien évident pour tout le monde que ceux qui sont nés une fois ne peuvent pas rentrer dans le sein de leur mère. Ceci rappelle Jn. III, 3-5, mais la citation n'est pas textuelle. Aussi a-t-elle été beaucoup discutée et quelques-uns la rapprochent de Mt. XVIII, 3.

Nous ne pouvons donner aucun passage de saint Justin qui soit littéralement emprunté au IVe évangile, mais il en est à peu près de même pour les évangiles synoptiques. Justin rappelait les faits évangéliques et les enseignements du Seigneur, tels qu'il les avait lus dans les Mémoires des apôtres, qu'on appelle

évangiles, mais il ne s'astreignait pas à les citer textuellement.

Justin rangeait d'ailleurs le IVe évangile parmi les Mémoires des apôtres, qu'on lisait dans les assemblées des fidèles après les écrits des prophètes et, par conséquent, qu'on tenait pour écriture inspirée de Dieu. L'affirmation de Justin à ce sujet est très nette. « J'ai montré précédemment, dit-il à Tryphon, *Dial.* CV, qu'il était le Fils unique du Père de toutes choses. μονογενὴς τῷ πατρί = Jn. I, 14, 18, proprement son Logos, sa Puissance, né de lui, λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος = Jn. I, 13, et ensuite devenu homme par une vierge. ainsi que nous l'avons appris par les Mémoires. » Il paraît peu probable que Justin n'en appelle ici aux Mémoires que pour le dernier fait cité. On relèvera aussi d'autres rapprochements entre Jean et Justin dans des passages que celui-ci dit empruntés des Mémoires. *Dial.* C = Jn. VI, 69.

On fait observer que saint Justin a désigné nominativement Jean, l'un des apôtres du Christ, comme l'auteur de l'Apocalypse. Pourquoi n'a-t-il pas dit aussi, s'il le croyait, qu'il était l'auteur du IVe évangile? Remarquons que nulle part Justin ne déclare quels sont les auteurs des Mémoires. Ajoutons qu'actuellement la grande majorité des critiques, Zahn. Resch, Thoma, von Engelhardt, von der Goltz, Harnack, Bousset, Loisy, Drummond, reconnaissent que saint Justin s'est servi du IVe évangile aussi bien que des synoptiques.

A peu près vers la même époque, 160-180, ont été

écrites les Homélies clémentines. On y trouve des allusions assez claires au IV[e] évangile : *Hom.* XIX, 22, il est parlé de l'aveugle-né comme dans l'évangile de Jean, IX, 2, 3. On trouve aussi dans ces Homélies des expressions johanniques : ψεύστης, III, 25 = Jn. VIII, 44; Je suis la porte, ἡ πύλη, de la vie, III, 52 = Jn. X, 7, 9. Cf. *Hom. cl.* XI, 26 = Jn. III, 5, etc.

Probablement vers 175-180, Tatien harmonisa les quatre évangiles pour en former un seul évangile, le Diatessaron; le IV[e] évangile y est incorporé presque en entier, sauf quelques versets. En tête du Diatessaron se trouve le prologue, Jn. I, 1-15 et, à la fin, le chapitre XXI. Dans son *Oratio ad Graecos*, 13, Tatien cite un passage du IV[e] évangile : καὶ τοῦτο ἐστὶν ἄρα τὸ εἰρημένοι· ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει.

Dans la lettre des églises de Vienne et de Lyon nous trouvons citée presque textuellement une parole du Seigneur qu'on trouve seulement dans Jean, XVI, 2.

Dans le *Reste des paroles de Baruch*, IX, 3, *éd.* Harris, nous trouvons une réminiscence de Jean, I, 9 : τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν τὸ φωτιζόν με. Les traces johanniques dans Aristides, *éd.* Hennecke, sont plutôt vagues : ch. 15 = Jn. I, 13, 14 et ch. 16 = VIII, 12 ch.; 14 = XXI, 25.

Les premiers gnostiques semblent avoir connu le IV[e] évangile. D'après Lightfoot [1], les Naasséniens ou Ophites et les Pérates, dont Hippolyte ne distingue pas nettement les erreurs, auraient connu et cité ex-

1. *Biblical Essays*, London, 1893.

plicitement le IV[e] évangile. Voici quelques-unes des références qu'il donne. Pour les Naasséniens : HIPPOLYTE, *Ref. haer.* V, 8 = JN. I, 3; V, 9 = I, 9; V, 8 = III, 5; V, 7 = IV, 12, 14 etc. Pour les Pérates : V, 16 = I, 1-4; III, 14; V, 12 = III, 17; V, 17 = VIII, 44; X, 7. Vérification faite, je n'ai pu distinguer dans ces passages des citations, ou même des réminiscences du IV[e] évangile. Lightfoot relève aussi des citations dans la Pistis Sophia, qui me paraissent aussi peu discernables que les précédentes. Basilides, vers 133, d'après Harnack, vers 120-125, d'après Zahn, aurait écrit vingt-quatre livres sur l'évangile de Jean et cité au moins deux paroles du Seigneur extraites du IV[e] évangile : ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, JN. I, 9. Valentin, 135-160, aurait emprunté l'idée de son ogdoade au prologue du IV[e] évangile. Presque tous les noms qui la composent : λόγος, ἀρχή, ἀλήθεια, πατήρ, ζωή, ἄνθρωπος, s'y retrouvent. Hippolyte [1] attribue à Valentin une citation du IV[e] évangile X, 8 : λέγει ὁ Σωτήρ· πάντες οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐληλυθότες κλέπται καὶ λησταί εἰσιν. Tertullien [2] affirme que Valentin se servait de tout l'instrument évangélique, integro instrumento. Nous savons d'ailleurs par Irénée [3] que les disciples de Valentin, Ptolémée, Héracléon, Théodote, Marcus, usaient de la manière la plus complète de l'évangile de Jean.

Marcion aurait, d'après Tertullien [4], rejeté les évan-

1. *Philosophoumena*, VI, 35.
2. *De Praescr.* 38.
3. *Adv. Haer.* III, 1, 7.
4. *Adversus Marcionem*, IV, 3, 4.

giles écrits par les apôtres et par les hommes apostoliques, par conséquent les évangiles de Matthieu et de Jean. Ailleurs [1], Tertullien dit à Marcion : « Si Scripturas opinioni tuae resistentes non de industria alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te in hac specie Evangelium Johannis, prædicans spiritum columbae corpore lapsum desedisse super Dominum ». Tertullien n'aurait pu présenter l'évangile de Jean comme une autorité à Marcion, si celui-ci ne l'avait pas connu.

Montan a dû s'inspirer du IVe évangile lorsqu'il annonce la descente dans l'Église de l'Esprit qu'il appelle Paraclet, et qui a été promis pour les derniers jours, Jn. XIV, 16, 26 [2]. Il prétendait être lui-même le Paraclet, car la promesse de Jésus d'envoyer le Paraclet s'était réalisée en lui.

Le IVe évangile a été certainement connu des hérétiques de la deuxième moitié du IIe siècle, les Valentiniens, Héracléon, Ptolémée et Marcus. Dans les extraits des écrits de Théodote et de l'école valentinienne, qu'on attribue à Clément d'Alexandrie, on relève plusieurs citations du IVe évangile [3]. Héracléon, vers 160-180, a écrit un commentaire sur saint Jean fréquemment cité par Origène. Brooker [4] a donné tous les extraits des ὑπομνήματα d'Héracléon qui se retrouvent dans le commentaire d'Origène sur Jean ; ils sont au nombre de 48 et démontrent clairement qu'au temps d'Héracléon le

1. *De carne Christi*, III, 15.

2. Pour les textes et les références : Tillemont, *Mémoires*, t. II, p. 31-432. Paris, 1701.

3. Drummond, *op. cit.*, p. 273.

4. *The fragments of Heracleon*, Cambridge, 1891.

IVe évangile était très connu. Origène[1] dit que, d'après Héracléon, le passage Jn. I, 18, n'était pas ἀπὸ τοῦ βαπτιστοῦ, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μαθητοῦ.

Dans la lettre à sa sœur Flora, Ptolémée[2] affirme que « l'apôtre a déclaré que la création du monde appartient au Sauveur, vu que toutes choses ont été faites par lui, et que rien n'a été fait sans lui », Jn. I, 3. D'après Irénée[3], il aurait cité ces paroles de Jésus : « Et que dirai-je? Je ne sais », Jn. XII, 27. Lightfoot[4] relève chez Clément d'Alexandrie treize citations de l'évangile de Jean, faites par Théodote.

D'après Épiphane[5] les Ébionites se seraient servis de l'évangile selon Jean. Les traces du IVe évangile qu'on croit retrouver dans Celse, 150, sont assez visibles. Il parle des chrétiens qui appellent Notre-Seigneur αὐτόλογον[6]; il rapporte qu'étant altéré, le Seigneur s'est assis au puits de Jacob[7], qu'il a eu le côté percé[8]. Mais nous devons faire à leur sujet une remar que qui s'applique à la plupart des ressemblances que nous avons relevées entre le IVe évangile et les écrivains du IIe siècle. Il y a des ressemblances d'idées indéniables, mais très peu de ressemblances de termes et d'expressions. Nous pouvons donc seulement conclure qu'au IIe siècle il y eut une tradition chrétienne,

1. *In Joan.*, t. VI, 2.
2. Epiphane, *Haer.* XXXIII, 3.
3. *Adv. Haer.* I, 8, 2.
4. *Biblical Essays*, p. 112.
5. Epitome XXX. *Ed.* Dindorf, I, 359.
6. *Contra Celsum*, II, 31.
7. *Ib.* I, 70.
8. *Ib.* II, 36.

que nous trouvons codifiée dans le IV[e] évangile, et dont les traces se laissent discerner dans les écrits de l'époque, mais il est difficile de conclure, sauf en quelques cas, à une dépendance littéraire de ceux-ci à celui-là.

Cette observation trouve une nouvelle justification dans les fragments d'évangile trouvés à Behnesa, 1896 et 1903. On y constate nettement marquée l'empreinte d'une tradition que l'on peut appeler johannique, sans que cependant aucun passage du IV[e] évangile soit cité. On y rencontre même des expressions johanniques : voir le Père, être dans le monde, être vu en chair, avoir soif, le Seigneur vivant, ὁ ζῶν Κύριος, goûter la mort. Que l'on compare, par exemple, ces paroles de Jésus dans Jean, VII, 37 et les Logia de Behnesa, 1[re] col., 3[e] sentence.

Jn. VII, 37 : ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς ειστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν λέγων· ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω.	*Logia de Behnesa*, III : λέγει Ἰησοῦς· ἔστην ἐν μέσῳ τοῦ κόσμου καὶ ἐν σαρκὶ ὤφθην αὐτοῖς καὶ εὗρον πάντας μεθύοντας καὶ οὐδένα εὗρον διψῶντα ἐν αὐτοῖς.

Les hérétiques qui, au dire d'Irénée[1], n'admettent pas cet enseignement de l'Église, lequel est en accord avec l'évangile de Jean; les Aloges qui, d'après Épiphane, nient que l'apôtre Jean soit l'auteur du IV[e] évangile et l'attribuent à Cérinthe, sont des témoins indirects de l'existence de cet évangile au II[e] siècle et de la croyance générale qui l'attribuait à Jean l'apôtre.

1. *Adv. Haer.* III, 11, 9.

Nous avons relevé les traces les plus visibles qu'a laissées le IV[e] évangile dans les écrits du II[e] siècle; nous aurions pu en signaler d'autres. Nous pouvons donc conclure que, dans toute l'Église, il existait une tradition johannique, que l'on constate en Asie Mineure chez les presbytres, dont Irénée nous a rapporté les dires, chez Polycarpe, Papias, dans la lettre aux chrétiens de Smyrne, chez Méliton de Sardes, Claudius Apollinaire, Polycrate d'Éphèse; en Gaule, dans la lettre des chrétiens de Vienne et de Lyon à leurs frères de Phrygie et d'Asie, chez Irénée, dont il va être parlé plus en détail; à Antioche, chez Ignace martyr, Théophile d'Antioche; en Palestine, chez Justin et Tatien; à Alexandrie, dans l'épître de Barnabé, chez Clément d'Alexandrie et Origène, dont nous relèverons plus tard les témoignages; en Grèce et en Macédoine, dans l'épître à Diognète, chez Athénagore; à Rome, dans le Pasteur d'Hermas, dans le canon de Muratori, cité plus loin, chez Hippolyte; en Afrique, chez Tertullien, dans les Actes du martyre des saintes Perpétue et Félicité. Les hérétiques du II[e] siècle, Naasséniens, Pérates, Séthiens, Justin, hérétique ophite, la Pistis Sophia, Basilides, Valentin, Héracléon, Ptolémée, Marcus, Marcion, les docètes, les chrétiens judaïsants, les Ébionites, les Aloges, témoignent de l'existence de cette tradition johannique, qui n'a pu s'établir d'une façon aussi universelle que grâce à un écrit existant, écrit que, d'ailleurs, quelques-uns mentionnent. Cet écrit n'aurait pas joui d'une telle faveur, s'il n'avait eu une origine apostolique directe ou indirecte.

2° *Témoignages sur l'origine johannique du IVe évangile.* Les textes que nous avons relevés prouvent qu'au IIe siècle existait, dans toute l'Église, un enseignement analogue à celui du IVe évangile, qui probablement en dérivait, et que quelques écrivains dépendaient littérairement de celui-ci. Nous devons maintenant présenter et discuter les témoignages des écrivains qui affirment nettement l'origine johannique du IVe évangile. Nous en possédons trois à peu près de la même époque et très catégoriques : celui du canon de Muratori, 170-210, celui de Théophile d'Antioche, 160, et celui d'Irénée, 175-190.

Le canon de Muratori est très explicite sur l'origine, la cause occasionnelle et les caractères distincts du IVe évangile[1]. Ligne 9 : Quarti Euangeliorum. Iohannis ex decipolis cohortantibus condescipulis et episcopis suis, dixit : conieiunate mihi odie triduo et quid cuique fuerit reuelatum alterutrum nobis enarremus. eadem nocte reuelatum Andrae ex apostolis ut recogniscentibus cuntis Iohannis suo nomine cunta discriberet et ideo licit uaria singulise uangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fedei cum uno ac principali spiritu declarata sint. In omnibus omnia de natiuitate de passione de resurrectione de conuersatione cum decipulis suis ac de gemino eius aduentu. Primo in homilitate dispectus quod foit secundum potetate regali pīs preclarum quod fotorum est. Quid ergo mirum si Iohannes tam constanter singula etiam in epistu-

1. Ed. Buchanan, *The Journal of Th. Studies,* vol. VIII, p. 500, London.

lis suis proferam dicens in semetipsu que uidimus oculis nostris et auribus audiuimus et manus nostrae palpauerunt haec scripsimus uobis? Sic enim non solum uisurem sed auditorem sed et scriptorem omnium mirabilium dñs per ordinem profitetur. »

Il ressort de ce texte que l'auteur a voulu défendre le IVe évangile contre des adversaires qui en niaient l'origine apostolique et en contestaient la véracité historique ainsi que la valeur doctrinale. Si, comme le croient quelques critiques, Hippolyte, évêque de Porto, est l'auteur de ce canon, il a dû répondre ici aux attaques de ceux contre lesquels il avait écrit un livre : ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάνην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως.

On remarquera que l'auteur du canon appelle Jean : ex decipolis, tandis qu'André est qualifié de : ex apostolis ; de plus, Jean est exhorté par condescipulis et episcopis suis. Faut-il en conclure que le Jean auteur de l'évangile est un des disciples de Jésus, et non un apôtre? Il est probable que Jean est qualifié de ex decipolis pour le distinguer du Jean nommé immédiatement avant, et qui est Jean-Baptiste. Mais pourquoi alors ne l'a-t-il pas distingué par ex apostolis? Il est certain cependant que l'auteur du canon vise ici Jean l'apôtre, puisqu'il affirme que celui-ci a été témoin oculaire et auriculaire de Jésus.

Le témoignage de saint Irénée, évêque de Lyon, a été très discuté par ceux qui rejettent l'origine johannique du IVe évangile. Il fallait à tout prix en diminuer la valeur, car il est aussi formel que possible, et c'est sur lui que repose, en définitive, tout l'argument

d'authenticité externe, le seul véritablement probant.

Donnons d'abord les textes. Après avoir parlé des trois évangiles de Matthieu, Marc et Luc, Irénée[1] ajoute : Ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. « Ensuite Jean, le disciple du Seigneur, celui qui reposa sur la poitrine de celui-ci, donna, lui aussi, l'évangile, pendant qu'il résidait à Éphèse d'Asie ». Irénée rapporte[2] encore que Jean, le disciple du Seigneur, a écrit son évangile pour détruire les erreurs semées par Cérinthe et les Nicolaïtes. Il est inutile de prouver qu'Irénée a eu entre les mains notre IVe évangile canonique; il le cite presque à chaque page de son ouvrage[3], et très souvent il fait précéder ces citations des expressions suivantes : Quemadmodum Joannes, Domini discipulus, confirmat... Testimonium perhibet Joannes, Domini discipulus, in Evangelio dicens : ... Sic inchoavit (Joannes) in ea quae est secundum Evangelium doctrina : In principio erat Verbum. Et pour lui le disciple Jean était l'apôtre Jean, fils de Zébédée. Deux fois il l'appelle apôtre, I, 9, 2 et I, 9, 3; il le range parmi les apôtres : Quidam autem eorum non solum Joannem sed et alios apostolos viderunt, II, 22, 5.

Constatons, tout d'abord, que pour saint Irénée il est certain : 1° que le IVe évangile a été publié par

1. *Adv. Haer.* III, 1; EUSÈBE, *Hist. eccl.* V, 8, 2.

2. *Adv. Haer.* III, 10.

3. On trouvera tous les textes de saint Irénée rassemblés dans GUTJAHR : *Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten kanonischen Evangeliums*, Graz, 1904.

Jean, le disciple du Seigneur, lequel a reposé sur la poitrine du Seigneur et était l'apôtre Jean; 2° que Jean a vécu à Éphèse. Ce témoignage a été très discuté et même rejeté sous prétexte d'inexactitude. On l'a examiné à divers points de vue : on s'est demandé tout d'abord de qui Irénée avait appris que Jean était l'auteur du IV[e] évangile. Les critiques s'accordent à reconnaître que ses sources devaient être les presbytres d'Asie et parmi eux Papias et Polycarpe, évêque de Smyrne.

A différentes reprises Irénée dit qu'il a reçu des presbytres divers enseignements. Ailleurs, il rapporte [1] que les presbytres tenaient leurs renseignements de l'apôtre Jean : « Tous les presbytres qui ont frayé en Asie avec Jean, le disciple du Seigneur, témoignent que Jean leur a transmis ces choses; car il demeura avec eux jusqu'au temps de Trajan ». Et ce Jean est bien l'apôtre, fils de Zébédée, car il ajoute : « Quelques-uns même d'entre eux n'ont pas vu seulement Jean, mais aussi d'autres apôtres ». Irénée avait donc reçu des presbytres des renseignements sur Jean l'apôtre. Il en appelle aussi au témoignage de Papias [2] : « Dans le quatrième de ses livres — il en a écrit cinq — Papias, auditeur de Jean, compagnon de Polycarpe, un homme antique, confirme ces choses par écrit ». Et enfin, il a reçu les enseignements de Polycarpe. Écrivant à Florinus, qui avait des tendances valentiniennes, il lui rappelle qu'ils ont vécu autrefois ensemble dans l'intimité de Polycarpe et assure qu'il pourrait « dire les

1. *Adv. Haer.* II, 22, 5.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.* III, 39.

discours que celui-ci adressait au peuple, comment il racontait ses relations avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, comment il remémorait leurs paroles et ce qu'il avait entendu d'eux concernant le Seigneur, ses miracles, son enseignement et comment ce qu'il prêchait, comme le tenant des témoins oculaires de la vie du Verbe, concordait entièrement avec les Écritures. J'écoutais déjà alors avec zèle toutes ces choses par la miséricorde de Dieu, les inscrivant non sur du papier, mais dans mon cœur, et, par la grâce de Dieu, je les rumine avec zèle[1] ». Et ailleurs[2], il affirme de nouveau que Polycarpe a été instruit par les apôtres, et qu'il l'a vu lui-même dans son premier âge.

C'est donc des presbytres d'Asie, de Papias et de Polycarpe qu'Irénée tient les renseignements qu'il nous transmet. Bien qu'il ne dise positivement nulle part que c'est eux qui lui ont appris que Jean était l'auteur du IVe évangile, on ne peut douter que c'est d'eux qu'il a reçu ce renseignement, comme tous les autres qu'il rapporte.

On discute ensuite la valeur des renseignements des presbytres. Ceux qu'ils ont transmis à Irénée sur l'âge où est mort le Seigneur, sur les paroles de Jésus promettant une abondance prodigieuse dans le royaume de Dieu, sont, remarque-t-on, très sujets à caution. Les presbytres, répondrons-nous, ont pu se tromper sur un fait sans qu'on ait le droit de rejeter

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 20, 5.
2. *Adv. Haer.* III, 3, 4.

leur témoignage sur tout ce qu'ils ont dit. Mais, ajoute-t-on, Irénée n'a pas reçu les enseignements directs des presbytres; lorsqu'il rapporte leurs témoignages, c'est d'une façon générale : Presbyteri meminerunt, dicunt, sans ajouter : nobis. Il n'a reçu directement les enseignements que d'un seul presbytre : « Quemadmodum audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant et ab his qui didicerant. » Il l'appelle κρείσσων πρεσβύτερος, senior apostolorum discipulus. Ce presbytre était probablement Papias, et lorsqu'il rapporte les témoignages des presbytres, c'est à celui-ci qu'il les emprunte. Sa source unique, dit-on, serait donc Papias, et on verra plus tard qu'il l'a mal compris, et que, de plus, Papias était d'assez faible esprit. Nous répondons : Si Irénée a copié Papias, on ne comprend pas pourquoi il introduit ses citations par les mots ἔφη, εἴρηται, qui indiquent plutôt une tradition orale. De plus[1], après avoir cité le témoignage des presbytres, il ajoute : ταῦτα δὲ καὶ Παπίας... ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αὐτοῦ βιβλίων. Il distingue donc très nettement le témoignage de Papias de celui des presbytres, lesquels meminerunt, et celui-là témoigne à nouveau, ἐπιμαρτυρεῖ, ces mêmes choses.

Quant à l'identification de Papias et du presbytre duquel Irénée a reçu ses enseignements directs, elle ne repose sur aucun fondement; on peut l'affirmer, mais aussi la nier. En résumé, on n'a pas le droit de

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 39, 2.

mettre de côté, comme source des renseignements d'Irénée, les presbytres d'Asie, qui, avons-nous vu, avaient frayé en Asie avec Jean. Or, ces presbytres, vivant en Asie à l'époque où, d'après la tradition, a été écrit le IVe évangile, ont dû renseigner exactement saint Irénée.

Nous arrivons à la même conclusion au sujet de Polycarpe, évêque de Smyrne. Quel rapport a-t-il existé entre Irénée et Polycarpe? On a remarqué qu'Irénée, en parlant des presbytres, en mentionnait surtout un, qu'il appelle presbyter, Senior, qui avait été disciple des apôtres ou avait été instruit par ceux qui avaient entendu les apôtres. Ne peut-on pas supposer que ce presbytre ne serait autre que Polycarpe, évêque de Smyrne? Irénée nous apprend qu'il a été lui-même sinon le disciple, du moins un auditeur habituel et attentif de Polycarpe. Bien qu'il dise qu'il l'a entendu, ou vu, ἔτι παῖς ὢν et ἐν τῇ πρώτῃ ἡλικίᾳ, cela ne veut pas dire qu'il était tout à fait enfant; mais si l'on s'en tient à la signification de ces expressions dans le langage du temps, qu'il était un adolescent de quinze à vingt ans. C'est à ce résultat que l'on arrive, si l'on compare les données chronologiques, assez vagues et souvent conjecturales, que l'on admet sur les dates de naissance d'Irénée, 135-142, et de la mort de Polycarpe, 155. Or, à quinze ou vingt ans, Irénée pouvait parfaitement comprendre les enseignements de son maître qui, d'ailleurs, portaient sur des faits. Irénée affirme que Polycarpe a été disciple de Jean; cela est parfaitement possible.

Polycarpe est mort en 155, à l'âge d'au moins quatre-vingt-six ans. Il serait donc né vers 69 après Jésus-Christ; par conséquent il a pu, vers 85-100, entendre en Asie Jean l'apôtre et des disciples qui avaient vu le Seigneur. Nous avons donc une chaîne non interrompue de témoignages : Jean-Polycarpe-Irénée. Il est probable que c'est de Polycarpe, qui avait connu Jean, qu'Irénée a appris que celui-ci avait écrit un évangile. En tout cas, il est difficile de croire qu'il ait pu être trompé à ce sujet; c'est pourtant ce que l'on suppose.

Parlant de Papias, Irénée dit que celui-ci a été disciple de Jean. Sur ce point, il fait erreur, car Papias laisse entendre qu'il ne connaît l'enseignement de Jean l'apôtre que par intermédiaire, et Eusèbe [1] en outre affirme nettement le contraire. Irénée aurait donc confondu Jean l'apôtre et Jean le presbytre; c'est de ce dernier que Papias aurait été le disciple. Mais Irénée n'aurait-il pas fait, dit-on, une même confusion au sujet de l'évangile et attribué à Jean l'apôtre l'œuvre de Jean le presbytre? Celui-ci, ajoute-t-on, aurait été en effet disciple du Seigneur et c'est lui qui reposa sur la poitrine de Jésus. Il aurait joui d'une grande autorité en Asie, aurait vécu à Éphèse et c'est de lui que Polycarpe aurait été le disciple. Nous n'avons rien à dire sur ces dernières conjectures qui n'ont aucune base solide et dont quelques-unes sont démenties par les faits; le seul point à discuter est la valeur du témoignage d'Irénée sur l'origine du IV[e] évangile.

Il est certain que, pour Irénée, Jean, le disciple du Seigneur, dans tous les passages où il en parle,

est Jean l'apôtre, fils de Zébédée. On constate qu'une fois il s'est trompé dans son identification, en faisant de Papias le disciple de Jean l'apôtre. A-t-on le droit de conclure qu'il s'est toujours trompé, et principalement en un point, l'origine du IVe évangile, sur laquelle il lui était facile d'être renseigné? On ne doit pas oublier qu'au temps d'Irénée, le IVe évangile était connu de tous les contemporains et qu'on devait savoir, surtout en Asie, quel en était l'auteur. Irénée a vécu avec tous ceux-ci, et, s'il s'est trompé sur l'origine du IVe évangile, c'est que tous se sont trompés comme lui. Ne serait-ce pas extraordinaire que tous les contemporains aient fait la même confusion?

En outre, il faudrait admettre aussi que Polycarpe n'a pas été le disciple de Jean l'apôtre, mais de Jean le presbytre. Encore ici, Irénée aurait confondu les mêmes personnages. Il est difficile de croire qu'Irénée a été à ce point inintelligent, et que, lorsque Polycarpe lui parlait du presbytre, il ait constamment compris l'apôtre.

On fait encore observer que le texte d'Irénée sur l'origine de l'évangile n'est pas exempt d'obscurité. Est-ce qu'Irénée, lorsqu'il affirme que Jean ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ, ne confondait pas la prédication évangélique avec l'évangile lui-même, car si, d'après l'opinion commune de son temps, Jean avait enseigné à Éphèse, il n'est pas prouvé qu'il ait publié lui-même son évangile? Cette observation ne peut être acceptée, car ce passage sur le IVe évangile fait suite immédiatement à celui où il est parlé de l'origine des évangiles

synoptiques; c'est donc évidemment de l'évangile écrit que parle ici Irénée.

On objecte encore que ce témoignage de saint Irénée prouverait seulement que saint Jean aurait publié l'évangile écrit, sous sa direction, par un de ses disciples, lequel aurait reproduit fidèlement ce que son maître rapportait des actions et des discours du Christ. Remarquons qu'aucun écrivain ancien n'a même insinué que le IVe évangile aurait été écrit par un disciple de saint Jean. D'ailleurs, ou ce disciple a été seulement un secrétaire, ce qui réduit à rien son intervention, ou il a réellement composé l'évangile, et alors celui-ci ne peut plus être attribué à Jean l'apôtre.

D'autre part, ajoute-t-on, Irénée ne dit pas formellement qu'il a appris par les presbytres, les représentants pour lui de la tradition, que Jean était l'auteur du IVe évangile. Il est donc possible que son affirmation ne soit qu'une conjecture, ainsi que l'insinue le P. Calmes[1] : « Irénée a entendu l'enseignement que Polycarpe donnait comme étant celui de Jean; d'autre part, il est familiarisé avec la doctrine du IVe évangile. C'est, semble-t-il, en comparant le contenu du livre avec l'enseignement de l'évêque de Smyrne qu'il arrive à conclure : l'apôtre Jean est l'auteur de l'évangile. » Quelle que soit la valeur de cette conjecture, il est impossible de croire qu'Irénée aurait affirmé l'origine johannique du IVe évangile, si telle n'avait pas été l'opinion de son temps.

1. *Évangile selon saint Jean*, p. 17.

En résumé, Irénée avait reçu ses renseignements des presbytres d'Asie, de Papias et de Polycarpe; il devait tenir d'eux que Jean avait publié le IVe évangile; les arguments qu'on apporte contre la valeur de son témoignage ne peuvent l'infirmer. Or, il attribue le IVe évangile à Jean le disciple du Seigneur qui, pour lui, était Jean l'apôtre. Donc, d'après saint Irénée, le IVe évangile a pour auteur Jean l'apôtre.

Après Irénée la tradition ecclésiastique est unanime à attribuer le IVe évangile à l'apôtre Jean. Rappelons d'abord que Théophile d'Antioche[1], 169-187, avait, d'après saint Jérôme, composé une harmonie évangélique. Il affirme[2] nettement l'origine johannique du IVe évangile : Ὅθεν διδάσκουσι ἡμᾶς αἱ ἅγιαι γραφαὶ, καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν... Ἔπειτα λέγει· καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Le témoignage de Clément d'Alexandrie[3] est aussi très net : « Cependant, Jean, le dernier, voyant que les faits matériels avaient été racontés dans les évangiles, pressé par ses amis et divinement inspiré par l'Esprit, a composé un évangile spirituel. »

Tertullien[4] constate que l'instrumentum evangelicum a eu pour auteurs les apôtres, et il nomme parmi eux Matthieu et Jean. Il affirme à Marcion qui ne recevait que l'évangile de Luc : Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum caeteris quoque patrocinabitur

1. *Ep.* 151, *ad Algasiam, quaest.* 6.
2. *Ad Autolycum*, II, 22.
3. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 14.
4. *Adv. Marcionem*, IV, 1-5.

evangeliis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei...

Origène [1] redit ce qu'il a appris de la tradition sur les quatre évangiles : Sicut ex traditione accepi de quatuor evangeliis, quae sola in universa Dei ecclesia quae sub caeli est citra controversiam admittuntur; primum scilicet evangelium scriptum est a Matthaeo... secundum... tertium... postremum vero evangelium Joannis. Il est aussi explicite dans son commentaire sur saint Jean [2]. Après avoir parlé des trois premiers évangiles il ajoute : Personne de ceux-ci n'a montré plus fortement que Jean la divinité de Jésus... Si l'on ose dire que les évangiles sont les prémices de toutes les Écritures, l'évangile selon Jean est les prémices des évangiles.

Cyprien [3] cite des passages du IV[e] évangile avec la formule : In Evangelio cata Joannem. Il attribue aussi dans ses autres ouvrages des passages de l'évangile à l'apôtre Jean.

Nous avons déjà parlé d'Hippolyte, qui avait écrit un livre intitulé : ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου.

Il serait possible de citer encore de nombreux témoignages d'écrivains qui attestent l'origine johannique du IV[e] évangile : Denys d'Alexandrie, Athanase, Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphane, Grégoire de Naziance, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, Aphraates, Ephrem, car, dès le com-

1. *Hom. in Josuam*, VII, 1.
2. *In Joh.*, t. I, 6.
3. *Liber testimoniorum adversus Judaeos*, I, 18.

mencement du IIIe siècle, la tradition catholique est unanime sur ce point. Jérôme[1] la résume en ces termes : Joannes apostolus, quem Jesus amavit plurimum, filius Zebedaei, frater Jacobi apostoli, novissimus omnium scripsit evangelium.

On trouvera la confirmation de cette origine dans les Actes syriaques apocryphes de Jean, dans le livre de Prochorus : Πράξεις Ἰωάννου.

Enfin, les catalogues des livres saints ou Canons les plus anciens contiennent le IVe évangile avec l'attribution à Jean.

En résumé, l'évidence externe est en faveur de l'origine johannique du IVe évangile. En supposant même, ce que nous n'admettons pas, que le témoignage d'Irénée ne soit pas absolument catégorique, il est corroboré par un ensemble d'autres témoignages qui l'appuient de leur autorité. Il est bien difficile de croire que, tout d'un coup, vers la fin du IIe siècle, tous les écrivains s'accordent pour attribuer cet évangile à l'apôtre Jean, sans qu'il y ait eu antérieurement une croyance générale à ce sujet.

Nous avons à montrer maintenant que l'examen interne de l'évangile lui-même ne s'oppose en rien à cette conclusion. Mais, afin d'avoir une base solide pour appuyer nos observations, il faut auparavant déterminer exactement ce que nous savons sur Jean l'apôtre.

1. *De viris ill.* 9.

II. — JEAN L'APÔTRE, FILS DE ZÉBÉDÉE.

Jean était fils de Zébédée et frère de Jacques; il était Galiléen et probablement de Bethsaïda; son père était un pêcheur du lac de Tibériade, Mc. I, 19, 20. Sa mère était probablement Salomé, car parmi les femmes qui, de loin, regardaient le crucifiement de Jésus, Marc, XV, 40, nomme Salomé, tandis que Matthieu, XXVII, 56, appelle celle-ci la mère des fils de Zébédée. Jacques était probablement le fils aîné, car il est toujours nommé avant Jean. La famille devait être dans l'aisance, puisque Zébédée a des serviteurs, Mc. I, 20, et que la mère des fils de Zébédée est rangée parmi les femmes qui accompagnaient Jésus et le servaient, Mt. XXVII, 55. Jean fut appelé par Jésus avec son frère Jacques, immédiatement après l'appel de Simon et d'André, Mt. IV, 21, 22; Mc. I, 19, 20; Lc. V, 10, 11. Il est possible même qu'il ait déjà auparavant connu Jésus, s'il faut l'identifier, comme nous le dirons, avec le disciple de Jean-Baptiste, qui était avec André et suivit Jésus, Jn. I, 37. Il fut choisi par Jésus pour être un des douze, qui étaient avec lui, Mc. III, 17, et il reçut avec son frère le nom de Boanerges, que l'évangéliste, Mc. III, 17, dit signifier : fils du tonnerre.

Il occupait une place prééminente parmi les disciples de Jésus, car il est toujours parmi ceux qui accompagnent Jésus dans les occasions importantes; avec Pierre et son frère Jacques, il fut choisi pour être témoin de la résurrection de la fille de Jaïr, Mc. V, 37;

pour assister à la transfiguration du Seigneur, Mc. IX, 2, pour être plus près de Jésus au jardin de Gethsémani, pendant son agonie, Mc. XIV, 33. Il fut présent à la guérison de la belle-mère de Pierre, Mc. I, 29; il interrogea Jésus sur le temps où aurait lieu la destruction de Jérusalem, Mc. XIII, 3; il fut envoyé avec Pierre pour préparer la Pâque, Lc. XXII, 8.

Quelques épisodes de la vie de Jean, racontés par les synoptiques, jettent un jour spécial sur son caractère. Lorsque les Samaritains refusèrent de recevoir Jésus et ses disciples, Jacques et Jean proposèrent à Jésus de faire descendre sur eux le feu du ciel, Lc. IX, 54. Auparavant, Jean avait vu un homme qui chassait les démons au nom de Jésus, et il l'en avait empêché, parce qu'il n'était pas parmi les disciples, Lc. IX, 49; Mc. IX, 38. Jacques et Jean demandèrent à Jésus d'être assis dans sa gloire, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, Mc. X, 36, et les autres disciples s'indignèrent contre Jacques et Jean, Mt. X, 41. Il est vrai que, d'après Mt. XX, 20, c'est leur mère qui adressa la demande.

Ces divers traits paraissent en opposition avec l'opinion traditionnelle, qui s'est fixée, d'un Jean prototype de la bonté affectueuse et auteur du IVe évangile, l'évangile de l'amour. Il est vrai qu'il est souvent question dans le IVe évangile de l'amour de Dieu pour les hommes et de celui que les hommes doivent à Dieu et se doivent les uns aux autres; mais en aucun autre écrit du Nouveau Testament nous ne trouvons des paroles plus virulentes que dans le IVe évangile contre le pécheur :

« La colère de Dieu demeure sur lui (sur celui qui ne croit pas au Fils) », III, 30. Cf. III, 18, 19; V, 29; VIII, 23, 24; IX, 39; XV, 22-24. Il appelle Judas un démon. VI, 70, le fils de perdition, XVII, 12, et les Juifs, fils du diable, VIII, 44. Il explique de la même façon que les synoptiques l'incrédulité des Juifs, XII, 37-43.

A ces détails biographiques extraits des synoptiques, nous pouvons ajouter ceux que donne le IVe évangile sur un certain disciple qu'il ne nomme pas, et sur le disciple que Jésus aimait. C'était l'un et l'autre, comme nous le démontrerons, Jean, fils de Zébédée.

Lors de l'arrestation de Jésus, l'autre disciple suivit Jésus avec Pierre jusque chez Anne ou chez Caïphe et, comme il était connu du grand-prêtre, il entra avec Jésus dans la cour, et introduisit Pierre, XVIII, 15, 16. Au dernier repas que le Seigneur prit avec les siens, le disciple que Jésus aimait reposa sa tête sur la poitrine du Seigneur et, sur l'invitation de Pierre, lui demanda le nom de celui qui devait le trahir, XIII, 27, 26. Il était au pied de la croix et Jésus le donna pour fils à sa mère, et lui donna Marie pour mère. Il prit depuis lors Marie chez lui, XIX, 23-27. C'est à Pierre et à lui que Marie de Magdala vint annoncer qu'on avait enlevé le Seigneur du sépulcre. Il devança Pierre au sépulcre et constata que les bandes qui entouraient le corps étaient à terre, XX, 2, 5. Entré dans le sépulcre, il vit et il crut, XX, 8. C'est le disciple que Jésus aimait, qui reconnut le Seigneur, sur les bords du lac de Tibériade, XXI, 7. Enfin, Pierre ayant demandé à Jésus ce que deviendrait le disciple qu'il aimait, le Seigneur

répondit qu'il ne lui importait pas s'il voulait qu'il demeurât jusqu'à ce qu'il vienne. Réponse que les frères interprétèrent à tort, comme une prédiction du Seigneur que ce disciple ne mourrait pas, XXI, 21-23. Nous verrons plus tard que c'est ce même disciple qui rend témoignage du contenu du IV[e] évangile et qui a écrit ce livre.

Dans les Actes des Apôtres, Jean est placé au second rang parmi les apôtres, I, 13; il est associé à Pierre pour la guérison du paralytique à la Porte Belle, III, 4; avec lui, il parle au peuple, IV, 1; il est jeté en prison, IV, 3; il est traduit devant le sanhédrin, *ib.* 7; il répond avec hardiesse bien qu'illettré, IV, 13. Avec Pierre il est envoyé en Samarie, VIII, 15, pour y constater l'œuvre de l'évangélisation; il impose les mains aux nouveaux convertis, qui reçoivent le Saint-Esprit. Avec Jacques et Céphas, les colonnes de l'Église, il donne la main d'association à Paul, *Gal.* II, 9.

S'il faut identifier Jean l'apôtre avec l'auteur de l'Apocalypse, ce que nous discuterons plus tard, nous retrouvons le fils de Zébédée dans ce livre; Jésus lui a envoyé son ange pour lui révéler les événements qui doivent bientôt arriver, *Ap.* I, 1; Jean écrit aux sept églises d'Asie, I, 4, lui leur frère, exilé dans l'île de Patmos, à cause du témoignage qu'il a rendu à Jésus-Christ, I, 9; c'est lui qui a entendu et vu les choses qui sont racontées dans ce livre, XXII, 8.

Avant d'aborder les renseignements de la tradition sur Jean, nous devons d'abord résoudre une question. Pourquoi Jean, fils de Zébédée, n'est-il jamais nommé

dans le IVe évangile? Est-il le disciple anonyme, mentionné en divers passages de cet évangile, et, en particulier, est-il le disciple que Jésus aimait et qui reposa sa tête sur la poitrine du Seigneur, lors du dernier repas, Jn. XIII, 23?

Jean, le fils de Zébédée, qui, d'après les synoptiques et Paul, est parmi les autres apôtres un personnage très en vue, et dont il est parlé à diverses reprises dans ces écrits, n'est jamais nommé dans le IVe évangile. Il y a là certainement un parti pris, car les apôtres qui jouent un rôle quelconque dans le récit sont toujours désignés par leur nom. Il est donc probable que Jean est caché sous un personnage anonyme. En effet, on voit paraître dans le IVe évangile un disciple anonyme ou désigné seulement par cette épithète : le disciple que Jésus aimait. Ces constatations font déjà supposer qu'il y a un lien entre l'auteur du IVe évangile et les deux fils de Zébédée, car Jacques, le frère de Jean, n'est jamais nommé non plus. Au chapitre XXI, 2, les fils de Zébédée sont mentionnés sous cette appellation vague parmi les autres disciples, qui étaient au bord de la mer de Tibériade, lors de la dernière apparition de Jésus. L'auteur, de parti pris, ne voulait donc pas les désigner par leur nom. On ne peut croire cependant qu'il ait agi ainsi afin de se faire passer pour l'apôtre Jean; il aurait plutôt, suivant l'usage des écrivains de pseudépigraphes, dit nettement le nom du personnage qu'il prétendait être. « Les ouvrages supposés, dit Reuss [1], trahissent généralement leur véritable origine d'une

1. *Théologie johannique*, p. 100.

manière bien plus directe, et s'appliquent surtout à accentuer les noms qui doivent leur servir de passe-port. Ici, nous ne voyons rien de pareil. L'auteur, en supposant qu'il ait voulu en imposer à ses lecteurs, aurait sans doute éprouvé le besoin de se poser comme apôtre d'une manière directe. Mais il y songe si peu qu'il n'ajoute pas même au nom du seul Jean qu'il y introduit nominativement, l'épithète de Baptiste qui lui est donnée partout ailleurs. On serait donc plutôt autorisé à dire qu'il tenait à faire oublier qu'il y en avait encore un autre, qui a pu jouer un rôle dans cette histoire. »

Mais a-t-on des raisons positives de croire que le disciple anonyme et le disciple bien-aimé sont Jean l'apôtre? Nous avouons ne pouvoir donner que des preuves indirectes, au moyen de combinaisons exégétiques. Observons, d'abord, que le disciple bien-aimé et le disciple anonyme sont un même personnage. L'identification ressort clairement de Jn. XX, 2-3. Après avoir vu que la pierre avait été enlevée du tombeau de Jésus, Marie de Magdala vient vers Simon Pierre et vers l'autre disciple que Jésus aimait : τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς. Alors Pierre sortit, ainsi que l'autre disciple, ὁ ἄλλος μαθητής. Par conséquent, ce que nous prouverons de l'un pourra s'appliquer à l'autre.

Et d'abord le disciple que Jésus aimait, était un apôtre, puisqu'il assistait au dernier repas de Jésus avec les siens et que, seuls, les apôtres y ont participé, Mt. XXVI, 20; Mc. XIV, 20. Or, un seul des apôtres, à savoir Jean, a pu être ce disciple. D'après les

évangiles synoptiques, trois apôtres paraissent avoir été dans une familiarité plus intime avec Jésus : Pierre, Jacques et Jean et aussi André. Or, Pierre est exclu par le fait qu'il est distingué par son nom du disciple que Jésus aimait, XX, 2, 3, et surtout, XXI, 7, 20, 21. La même conclusion est portée au sujet d'André qui, lui, est nommé au chapitre I, 37, 40, avec l'autre disciple. Le disciple bien-aimé ne peut être Jacques, puisqu'il est dit, XXI, 24, que c'est le disciple qui a écrit ces choses. Or, l'évangile a été écrit, d'après la tradition et d'après les critères internes, vers la fin du Ier siècle, et Jacques a été mis à mort vers l'an 44. Reste donc Jean, fils de Zébédée ; c'est donc lui, le disciple que Jésus aimait.

Cette conclusion ressort encore d'autres faits. Les paroles de Jésus au sujet du disciple bien-aimé, XXI, 22, sont rapportées de telle façon, qu'elles insinuent que le disciple est encore vivant. Or, comme ce disciple est celui qui a écrit l'évangile, lequel ne l'a été que vers la fin du Ier siècle, il s'ensuit que l'écrivain vivait encore à cette époque. Mais aucun des apôtres n'était, d'après la tradition, vivant à cette date, sinon Jean, fils de Zébédée.

De plus, si l'on examine de près le récit qui est fait de l'appel des disciples, I, 25-42, il ressort qu'il y eut deux paires de frères appelés ; la première nommée dans l'évangile était formée de Pierre et d'André et la seconde, non nommée, devait être, d'après les catalogues d'apôtres, transmis par les synoptiques, les fils de Zébédée, Jacques et Jean. Et l'on remarquera que

nulle part dans l'évangile, ainsi que nous l'avons dit, le frère de Jean n'a été nommé. C'est donc intentionnellement que l'auteur a passé sous silence Jean et Jacques, son frère. Qui donc, sinon l'auteur, a pu agir ainsi à l'égard des deux apôtres les plus en vue avec Pierre dans la communauté chrétienne primitive? Or, Jacques n'a pu être l'auteur de l'évangile, sa mort prématurée s'y oppose. Donc ce disciple bien-aimé qui a écrit l'évangile et qui a tu le nom des deux fils de Zébédée est Jean l'apôtre.

Mais pourquoi ce silence voulu sur son propre nom? On observe que Jean, prêchant lui-même son évangile, n'a pas dû se nommer par son nom; il a préféré se désigner par une épithète : l'autre disciple ou le disciple que Jésus aimait. C'est ainsi que le Seigneur avait l'habitude de se désigner lui-même par l'appellation de Fils de l'homme, au lieu de parler à la première personne. C'est donc par discrétion ou par modestie que Jean n'a jamais rapporté son propre nom dans l'évangile, et qu'il s'est désigné par cette épithète : le disciple que Jésus aimait, qui lui rappelait l'amour de son maître, de celui dont, à diverses reprises, il avait dit l'amour pour les hommes et pour ses disciples, XI, 5; XIII, I, 34; XV, 12.

On a pourtant soutenu que le disciple bien-aimé n'était pas Jean l'apôtre. Ce disciple, observe-t-on, était un jeune homme de seize à dix-huit ans, trop jeune pour être admis au nombre des apôtres, mais qui accompagnait partout Jésus. Né vers l'an 12, il aurait bien pu écrire ou dicter l'évangile vers l'an 98. D'après

Delff, ce disciple, natif de Jérusalem, aurait appartenu aux familles sacerdotales ; cela expliquerait la connaissance qu'avait l'auteur du IVe évangile de tout ce qui regarde le grand-prêtre et ses serviteurs, jusqu'à leur nom, des séances même secrètes du sanhédrin ; et aussi des faits ignorés des synoptiques, qui se sont passés à Jérusalem et en Judée, et des discours qu'y a prononcés Jésus ; enfin, et surtout, cela expliquerait le témoignage de Polycrate[1] : « Jean qui a reposé sur la poitrine du Seigneur, était prêtre et avait porté sur le front la lame d'or ». Ce disciple a pu être, plus tard, appelé apôtre, car primitivement ce titre n'était pas réservé aux douze.

Cette hypothèse repose sur une suite d'affirmations invérifiables. Les quelques faits positifs sur lesquels elle s'appuie peuvent être expliqués autrement. Et d'abord, le disciple que Jésus aimait, était Galiléen. Le disciple bien-aimé et le disciple anonyme ne sont, avons-nous dit, qu'un même personnage. Or, le disciple anonyme était l'ami particulier de Pierre ; nous les voyons toujours mentionnés ensemble, XX, 2 ; XXI, 20, etc. ; il est donc probable qu'il était son compatriote et natif comme lui de Bethsaïda. Le fils de Zébédée pouvait être connu du grand-prêtre ou, plus probablement, des serviteurs du grand prêtre, ce qui paraît plutôt ressortir du texte, sans être de famille sacerdotale. L'évangéliste a bien pu apprendre de Nicodème ce qui s'était dit au sanhédrin, et, puisqu'il était un des apôtres, qui suivaient partout Jésus, il a été témoin oculaire et auriculaire de

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 24, 3.

ce qui s'était passé et dit à Jérusalem. De plus, jamais personne dans les évangiles n'est dit apôtre en dehors des douze; par conséquent le disciple que Jésus aimait, ce jeune homme de dix-huit ans, n'a pas pu assister à la dernière cène, s'il n'était pas un des douze apôtres. Nous verrons plus tard ce qu'il faut penser du témoignage de Polycrate.

Examinons maintenant les renseignements, assez rares, mais très précieux, que les écrivains des premiers siècles chrétiens nous ont laissés sur Jean, le fils de Zébédée. D'après Tertullien[1], Jean l'apôtre, plongé dans de l'huile bouillante, n'en souffrit pas et ensuite fut relégué dans une île. D'après Eusèbe[2], ce fut à Patmos, et au temps de Domitien, qu'eut lieu cette déportation. A l'avènement de Nerva, Jean, dit-il, quitta l'île où il était relégué, et il s'établit à Éphèse, ainsi que le rapporte une tradition de nos anciens[3]. Il gouverna les églises d'Asie jusqu'au temps de Trajan[4]. D'après Clément d'Alexandrie[5], après la mort de Domitien, l'apôtre Jean quitta l'île de Patmos pour Éphèse et il alla, appelé par les pays voisins des Gentils, tantôt y établir des évêques, tantôt y organiser des églises complètement, tantôt choisir comme clercs chacun de ceux qui étaient signalés par l'Esprit. Saint Justin[6] discutant à Éphèse avec Tryphon lui dit : « Un homme

1. *De praescr.* XXXVI.
2. *Hist. eccl.* III, 18.
3. Eusèbe, *ib.* III, 20.
4. Eusèbe, *ib.* III, 23.
5. *Quis dives salvetur?* XLIII.
6. *Dial. cum Tryphone*, 81.

d'auprès de nous, παρ' ἡμῖν, nommé Jean, un des apôtres du Seigneur. » Saint Irénée[1] nous apprend qu'à Éphèse Jean combattit l'hérésie de Cérinthe et que c'est pour la confondre qu'il écrivit son évangile. Il affirme aussi qu'il vécut à Éphèse jusqu'au temps de Trajan[2]. Le canon de Muratori raconte comment Jean fut obligé de composer son livre. Enfin, Cassien et Jérôme nous redisent deux histoires de la vieillesse de l'apôtre. Il aimait à jouer avec une colombe, et il répétait toujours à ses disciples : Petits enfants, aimez-vous les uns les autres. Polycrate[3], évêque d'Éphèse, dans sa lettre au pape Victor, parle de Jean, qui fut tout à la fois un témoin et un docteur, μάρτυς καὶ διδάσκαλος, qui reposa sur la poitrine du Seigneur et qui, étant prêtre, porta le bandeau sacerdotal, τὸ πέταλον. Il mourut à Éphèse. Ce témoignage est très important, car il est indépendant de celui d'Irénée, la lettre ayant été écrite sur place, vers 195. Il ne peut y être question de Jean le presbytre, car le Jean dont parle Polycrate est le disciple qui reposait sur la poitrine du Seigneur. Or, il n'y avait que les apôtres au cénacle, Mt. XXVI. 20. Remarquons que cette lettre de Polycrate était une lettre publique, écrite au nom d'une communauté. Comment supposer que toute l'église d'Éphèse, y compris son évêque, qui a pu connaître Polycarpe, disciple de Jean, ait pu confondre Jean l'apôtre avec un autre personnage du même nom?

1. *Adv. Haer.* III, 3, 11.
2. *Ib.* II, 22.
3. Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 31.

Saint Jérôme dit que Jean mourut 68 ans après la Passion du Seigneur. Suidas croit qu'il mourut âgé de 120 ans; Eusèbe rapporte qu'il avait son tombeau à Éphèse, VII, 25. D'après une tradition, que relate saint Augustin, Jean vivrait encore, et la terre où il repose serait soulevée par le souffle de sa poitrine. Bien que racontant des faits légendaires, les Acta Johannis, probablement écrits vers 160-170, et faisant partie des Περίοδοι τῶν ἀποστόλων, attribués à Leucius, et d'origine gnostique, sont un témoin du séjour de Jean à Éphèse. A ces témoignages on pourrait encore ajouter celui d'Apollonius qui raconte que Jean ressuscita un mort à Éphèse[1]. Il semble donc bien établi que l'apôtre Jean vécut longtemps à Éphèse et y mourut.

Plusieurs critiques cependant nient ce fait, et quelques-uns soutiennent, Harnack en particulier, que l'on a confondu Jean l'apôtre avec Jean le presbytre, et que l'on a attribué au premier ce qui était vrai du second. En contradiction aux faits relatés ci-dessus on oppose les suivants : Philippe de Side, vers 430, aurait écrit, dans son Histoire ecclésiastique, que Papias raconte dans son second livre que Jean le théologien et son frère Jacques ont été mis à mort par les Juifs, par conséquent à Jérusalem[2]. Georgios Hamartolos, dans un passage de sa Chronique que nous a conservé le codex Coislin, répète le témoignage de Papias, qu'il emprunte

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 18.

2. *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes*, von de Boor, p. 170, Leipzig, 1888.

probablement à Philippe de Side. En admettant même la valeur historique de ce témoignage, nous pouvons supposer que Jean a été mis à mort par les Juifs à Éphèse. Rien ne nous oblige à croire que ce fut en Palestine. Georgios Hamartolos lui-même ne le pensait pas, puisque, un peu plus loin, il raconte, d'après Eusèbe, que Jean mourut à Éphèse. Tout se réduit donc au témoignage de Papias, lequel n'exclut pas Éphèse comme lieu de la mort de Jean, et cela d'autant plus que Papias aurait été témoin oculaire, αὐτόπτης, ce qui indiquerait plutôt Éphèse que la Palestine. On ne peut admettre d'ailleurs que Jean ait été tué à Jérusalem en même temps que son frère Jacques, puisque celui-ci fut mis à mort vers 44, et que Paul nous parle de l'apôtre Jean dans l'épître aux Galates vers 53 au plus tôt. En outre, si Papias a vraiment affirmé le martyre de Jean vers l'an 44, il est bien étonnant que ni Irénée ni Eusèbe n'en aient rien su, et n'en aient pas parlé. Eusèbe, faisant observer que Papias n'a pas été le disciple de Jean l'apôtre, aurait mentionné la mort de Jean en 44, afin de prouver que Papias n'avait pu le connaître. Donc, quelle que soit la cause de l'erreur d'attribution de ce fait à Papias, il est certain que celui-ci n'a pu mentionner le martyre de Jean en 44. Quelle importance d'ailleurs peut-on attacher à des témoins dont le plus ancien vivait au moins quatre siècles après l'événement? Il est vrai qu'ils s'appuient sur un témoignage contemporain, mais nous récusons ce témoignage.

1. *Hist. eccl.* III, 39.

On en appelle ensuite au témoignage du martyrologe syriaque, traduit par W. Wright[1], qui, énumérant les martyrs, cite après Étienne : Jean et Jacques, apôtres, à Jérusalem ; Pierre et Paul à Rome. Dans sa forme actuelle ce martyrologe ne date que du IVe-Ve siècle ; mais n'est-il pas la reproduction d'un document antérieur? Nous devons conclure de la façon dont étaient construits les martyrologes que cette formule signifiait simplement que Jacques et Jean étaient commémorés le même jour à Jérusalem, comme Pierre et Paul l'étaient à Rome. L'Église syrienne n'a aucune tradition du martyre de Jean à Jérusalem. Au contraire, d'après la *Doctrine d'Addaï*[2], le livre des Actes a été envoyé d'Éphèse par Jean, fils de Zébédée.

Y a-t-il lieu d'attacher de l'importance à la parole du Seigneur disant à Jean et à son frère Jacques : « Vous boirez le calice que je vais boire et vous serez baptisés du baptême dont je vais être baptisé », Mc. X, 39? Le Seigneur faisait-il allusion à une mort violente pour les deux frères? En tout cas, on peut toujours alléguer le supplice de Jean plongé dans l'huile bouillante.

On ne peut donc conclure d'aucun de ces témoignages que Jean n'a pas vécu à Éphèse, et ceux que nous avons apportés sur le séjour de Jean dans cette ville subsistent. On ne contredit pas d'ailleurs ces derniers, mais on prétend qu'ils se rapportent à Jean le presbytre et non à Jean l'apôtre.

1. *Journ. of sacred Lit.* VIII, New Series, p. 45, 1865.
2. Ed. PHILIPPS, p. 44, 1876.

On fait quelques observations préliminaires. Comment, si Jean a été à la tête de l'église d'Éphèse, Paul, s'adressant aux presbytres de cette ville, peut-il leur dire qu'il sait que, parmi eux, s'introduiront des loups redoutables, que des hommes prononceront des discours pervers, et ne fait-il aucune allusion à l'apôtre qui vivra parmi eux? De plus, si l'apôtre Jean a réellement vécu longtemps à Éphèse et y a occupé une place prédominante, comment Ignace, écrivant aux Éphésiens qui, dit-il, ont toujours été en accord avec les apôtres, XI, parle-t-il seulement de Paul, XII, qui n'a vécu que trois ans chez eux, et cela il y a une quarantaine d'années, et ne leur dit-il rien de l'apôtre Jean, qui avait vécu longtemps parmi eux, et dont le souvenir devait être encore récent lorsqu'il leur écrivit? On remarque, en outre, que les écrivains de cette époque et de ce pays ne paraissent pas connaître l'évangile de Jean; ce qui est difficile à comprendre si Jean a vécu à Éphèse. Les rapports qui existent entre le IV[e] évangile et les épîtres de Polycarpe et d'Ignace sont très vagues.

De plus, le texte de Polycrate d'Éphèse, cité plus haut, ne peut viser Jean l'apôtre, fils de Zébédée. L'évêque d'Éphèse donne à ce Jean plusieurs titres, martyr, docteur, prêtre, et ne dit pas qu'il était apôtre; il le place après Philippe, qui était, dit-il, un des douze apôtres, ce qui est une erreur, puisque Philippe était un des sept diacres, et il semble le ranger avec Polycarpe, Thraséas. Enfin, il ajoute qu'il était prêtre et portait le bandeau sacerdotal. Ce n'est donc pas du fils de Zébédée, pêcheur de Galilée, qu'il parle.

Tout ceci posé, les critiques, Harnack, Schmiedel, soutiennent qu'il y a eu confusion entre deux Jean, Jean l'apôtre et Jean le presbytre. L'auteur de la confusion est Irénée qui ayant appris, étant enfant, que Polycarpe avait été disciple d'un Jean, en avait conclu que Polycarpe avait été le disciple de Jean l'apôtre qui avait alors dû vivre à Éphèse, tandis qu'il s'agissait de Jean le presbytre. Le Jean que Papias a connu était Jean le presbytre; il en est de même pour Polycrate d'Éphèse.

Nous avons déjà fait observer l'impossibilité qu'il y a à admettre qu'Irénée ait constamment cru que le Jean qui avait vécu à Éphèse, était Jean l'apôtre, quand c'était Jean le presbytre; la tradition ne pouvait être confuse à ce point sur les lieux mêmes et à peine au bout de cinquante ans. Ajoutons ce fait : Irénée est tellement persuadé que Polycarpe a connu Jean l'apôtre et, par conséquent, que celui-ci a vécu en Asie, qu'il écrit au pape Victor que son prédécesseur Anicet n'a pas pu persuader à Polycarpe de ne pas observer ce qu'il avait toujours observé avec Jean, le disciple du Seigneur, et les autres apôtres avec lesquels ils étaient en communion [1]. Remarquons en outre que sur le séjour de Jean à Éphèse nous avons d'autres témoignages que celui d'Irénée et qu'il est bien difficile, sinon impossible, de supposer que tous ces témoignages, quelques-uns du IIe siècle et orientaux, tels que ceux de Polycrate, de Justin et des Acta Johannis, dépen-

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.* V, 24, 16.

dent d'un ouvrage écrit à l'extrémité de l'Occident à la fin du IIe siècle. Il faudrait croire que tous, et indépendamment les uns des autres, ont fait, au IIe siècle, la même confusion. S'il en avait été autrement, Irénée, qui a voyagé d'Orient en Occident et vu bien des personnages, aurait appris qu'il se trompait.

Si l'on veut soutenir avec Bousset que la confusion entre les deux Jean était déjà opérée au temps de Justin, l'hypothèse devient encore plus invraisemblable, car il faut supposer que la confusion s'est faite dans la première moitié du IIe siècle et sur les lieux mêmes où auraient vécu les personnages.

On résout d'une autre façon la difficulté qui résulte du texte de Papias. Ce Jean le presbytre n'est pas, dit-on, encore arrivé nettement au plein jour de l'histoire. Papias[1] nomme dans la même liste Jean, disciple du Seigneur et Jean le presbytre, disciple aussi du Seigneur. « Voici le texte en discussion : Quand, quelque part, je (Papias) rencontrais ceux qui avaient été dans la compagnie des presbytres, je cherchais à savoir les dires des presbytres; ce qu'avait dit André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Matthieu ou quelque autre des disciples du Seigneur; ce que disent Aristion et Jean le presbytre, disciples du Seigneur ». Eusèbe fait remarquer que Papias mentionne deux personnages nommés Jean. Il place le premier avec Jacques, Pierre et le reste des apôtres; c'est clairement l'évangéliste qu'il indique. Pour

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.* III, 39, 4.

l'autre Jean, il change son discours, et range celui-ci parmi d'autres, qui sont en dehors des apôtres, le plaçant après Aristion et le nommant clairement le presbytre. Cela confirmerait l'assertion de ceux qui affirment qu'il y aurait eu deux personnages de ce nom en Asie.

Nous aurions là, dit-on, une conjecture critique d'Eusèbe, conjecture appuyée sur le texte de Papias, lequel resterait seul comme témoin de l'existence de Jean le presbytre. Mais son texte, remarque-t-on, peut très bien s'interpréter dans le sens d'un seul Jean, qui serait Jean l'apôtre. Dans le premier membre de phrase il rapporterait ce que les presbytres avaient appris des disciples du Seigneur, dont était Jean, et dans le second il redirait ce qu'il a appris lui-même de Jean le presbytre, disciple du Seigneur. Rien ne s'opposerait à ce que le second fût identique au premier.

Denys d'Alexandrie ne croit pas, il est vrai, que le Jean auteur de l'Apocalypse, soit Jean l'apôtre, mais il ne sait pas quel est ce Jean. Aucun écrivain ecclésiastique, continue-t-on, n'a parlé de ce Jean le presbytre, qui aurait cependant, prétend-on, occupé une position tellement prééminente en Asie que la tradition l'aurait identifié avec Jean l'apôtre. C'est là un fait extraordinaire, si vraiment ce Jean le presbytre a existé. On n'attache aucune importance au témoignage des Constitutions apostoliques, VII, 46, d'après lesquelles un prêtre Jean aurait été évêque d'Éphèse après Jean l'apôtre. Il est donc possible qu'il n'y ait eu à Éphèse qu'un Jean et que ce fut Jean l'apôtre et que, par conséquent, ni saint Irénée, ni la tradition chrétienne ne

se soient trompés en attribuant à Jean l'apôtre ce qui appartenait à Jean le presbytre.

Bien des critiques[1], cependant, croient que Papias a distingué deux personnages du nom de Jean. La tractation grammaticale, qu'on fait subir au texte, ne les a pas convaincus qu'il fallait admettre que le nom du même personnage eût été mentionné deux fois. De plus, le témoignage d'Eusèbe est tellement net qu'il y a une certaine audace à contredire un historien dont ailleurs on accepte l'autorité, et à soutenir qu'il n'a pas compris un texte assez clair. Il semble bien qu'Eusèbe savait le grec, et si vraiment les temps des verbes employés indiquaient qu'il n'y avait qu'un personnage, il l'aurait vu. A lire le texte il apparaît d'ailleurs que Papias marque une distinction entre le premier Jean, disciple du Seigneur qui est rangé parmi les apôtres, et Jean, placé après Aristion, et qui est qualifié de presbytre. Saint Jérôme[2] explique le texte de Papias de la même façon qu'Eusèbe. Philippe de Side[3], ve siècle, interprète aussi le texte de Papias comme Eusèbe : « Ayant dressé le catalogue des apôtres, après Pierre et Jean, Philippe et Thomas et Matthieu, Papias a inscrit parmi les disciples du Seigneur Aristion et un autre Jean qu'il appelle les presbytres ». Papias aurait donc mentionné deux personnages du nom de Jean, l'un apôtre, l'autre presbytre.

Il faut probablement admettre l'existence d'un Jean le

1. CALMES, *Évangile selon saint Jean*, p. 22.
2. *De viris illus.* 18.
3. Fragments publiés par DE BOOR, déjà cités.

presbytre, mais s'ensuit-il que saint Irénée et la tradition du IIe siècle l'ont confondu avec Jean l'apôtre? La supposition est entièrement gratuite et presque incompréhensible. On n'en donne pas même un commencement de preuve.

Nous concluons donc, d'après tous les témoignages que nous avons rassemblés et malgré les difficultés qu'on oppose, que Jean l'apôtre, fils de Zébédée, Juif de Galilée, le disciple bien-aimé, qui reposa sa tête sur la poitrine de Jésus, fut exilé à Patmos, puis vécut à Éphèse, où il mourut vers la fin du Ier siècle.

III. — EXAMEN INTERNE DU IVe ÉVANGILE.

Il ressort de la biographie de Jean l'apôtre, le fils de Zébédée, qu'il était Juif palestinien, contemporain de Notre-Seigneur, témoin oculaire des faits de la vie de Jésus et auriculaire de ses discours. Il faut prouver par l'étude de l'évangile, que l'auteur possède ces caractéristiques.

1° *L'auteur du IVe évangile était un Juif palestinien.* Si l'auteur du IVe évangile était un Juif palestinien, il a dû connaître l'araméen, peut-être un peu d'hébreu; il a dû être au courant des traditions et des idées juives de cette époque; enfin, être familier avec la géographie de la Palestine, avec l'histoire et les coutumes du peuple juif. Or, c'est bien ainsi que se présente l'auteur du IVe évangile.

1. *Connaissance de la langue du pays.* La langue parlée en Palestine, au temps de Notre-Seigneur,

était l'araméen, langue apparentée de très près à l'hébreu. L'hébreu était la langue des Livres saints. qu'on lisait à la synagogue. L'auteur du IVe évangile trahit-il par son langage grec et par ses traductions de l'araméen, qu'il est un juif, et prouve-t-il par ses citations de l'Ancien Testament qu'il connaissait l'hébreu?

La langue grecque du IVe évangile est celle d'un Juif palestinien. Ainsi que nous l'établirons plus tard. le IVe évangile possède un vocabulaire grec très restreint et une syntaxe excessivement simple; il présente un grec écrit par un auteur dont ce n'est pas la langue maternelle. Quoique ce grec soit presque pur d'hébraïsmes ou d'aramaïsmes, il a néanmoins tous les caractères d'une langue sémitique. Les particules de connexion se réduisent presque à la conjonction καί, tout à la fois, comme en hébreu, coordinative et disjonctive. On y remarquera aussi le parallélisme des membres de phrase, la répétition des mêmes mots dans des membres de phrase différents, et diverses autres particularités lexicographiques et grammaticales, caractéristiques de l'hébreu. Ce grec était certainement celui qui était parlé en Palestine et même dans toute l'Asie antérieure sous l'influence des idiomes sémitiques du pays. Ce n'est, en aucune façon, le grec des écrivains classiques, ni même celui des écrivains postérieurs, Plutarque, Lucien, ou celui de Josèphe ou de Philon. Il n'a non plus aucune ressemblance avec le grec de saint Paul et celui de l'épître aux Hébreux. Il n'y a aucune difficulté à ce que Jean,

originaire de Bethsaïda, ville commerçante et habitée par des Grecs, ait, dès son enfance, connu quelques mots de cette langue et que, peu à peu, par son séjour dans les villes grecques de l'Asie Mineure, il en ait atteint la connaissance, assez imparfaite d'ailleurs, qui se montre dans le IVe évangile.

La traduction, que l'auteur donne à diverses reprises, des mots hébreux ou araméens qu'il cite, prouve qu'il était Juif. Ces traductions sont assez nombreuses pour établir qu'il connaissait bien l'araméen. Les voici : I, 38 : ῥαββεί, ὃ λέγεται μεθερμηνευόμενον διδάσκαλε ; cf. XX, 16 ; I, 41 : τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Χριστός ; I, 42 : Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος ; XX, 24 ; XXI, 2 : Θωμᾶς, ὁ λεγόμενος Δίδυμος ; cf. IX, 7 ; XIX, 17 : Κρανίου τόπον, ὃ λέγεται ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ ; cf. XIX, 3 ; XX, 16 ; V, 2 : ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ βηθζαθά.

Les citations de l'Ancien Testament dans le IVe évangile prouvent chez l'auteur une certaine connaissance de l'hébreu. Ces citations sont peu nombreuses et d'ordinaire plutôt des réminiscences que des citations littérales. On relève quinze citations directes : Jn. I, 23 = *Is.* XL, 3 ; II, 17 = *Ps.* LXIX, 9 ; VI, 31 = *Ps.* LXXVIII, 24 ; VI, 45 = *Is.* LIV, 13 ; X, 34 = *Ps.* LXXXII, 6 ; XII, 13 = *Ps.* CXVIII, 26 ; XII, 15 = *Zach.* IX, 9 ; XII, 38 = *Is.* LIII, 1 ; VII, 40 = *Is.* VI, 10 ; XIII, 18 = *Ps.* XLI, 9 ; XV, 25 = *Ps.* LXIX, 4 ; *Ps.* XXXV, 19 ; XIX, 24 = *Ps.* XXII, 18 ; XIX, 36 = *Ex.* XII, 46 ; XIX, 37 = *Zach.* XII, 10.

La citation d'Isaïe XL, 3, n'est conforme ni à l'hébreu ni aux Septante, mais se rapproche davantage de l'hé-

breu ; εὐθύνατε, I, 23, rend mieux l'hébreu, *yaschscherou*, que εὐθείας ποιεῖτε des Septante. Parmi les autres citations remarquons que : sont conformes à l'hébreu et aux Septante, *Ps*. LXIX, 10 = Jn. II, 17; *Ps*. LXXXII, 6 = Jn. X, 34; *Ps*. XXXIV, 19; LXVIII, 5 = Jn. XX, 25; *Ps*. LXXVIII, 24 = Jn. VI, 31 : sont incomplètement conformes à l'hébreu et aux Septante, *Ps*. LXXVIII, 31 = Jn. III, 36 : se rapprochent davantage de l'hébreu que des Septante, *Zach*. IX, 9 = Jn. XII, 14, 15; *Zach*. XII, 10 = Jn. XIX, 37; *Ps*. XL, 19 — Jn. XIII, 18; *Is*. VI, 10 = Jn. XII, 40 : sont de simples allusions ou réminiscences, *Deut*. XVII, 6, XIX, 15 = Jn. VIII, 17; *Ex*. XII, 46 et *Nomb*. IX, 12 = Jn. XIX, 36 : se rapprochent davantage des Septante que de l'hébreu, *Ps*. CXVIII, 25, 26 = Jn. XII, 13; *Ps*. XXI, 19 = Jn. XIX, 24; *Is*. LIII, 1 = Jn. XII, 38.

En fait, les citations de l'Ancien Testament dans le IVe évangile sont, d'ordinaire, conformes au texte des Septante, ce qui devait être puisque le livre était écrit en grec pour des lecteurs qui lisaient ce texte, mais il se rencontre quelques citations qui dénotent chez l'auteur la connaissance du texte hébreu de l'Ancien Testament.

2. *L'auteur du IVe évangile était bien au courant des coutumes juives*. Il connaissait dans le détail et mieux que les autres évangélistes les fêtes et le culte du Temple. Il parle de la fête des Tabernacles, VII, 2 : ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία, et il dit, VII, 27, que le dernier jour était le grand jour de la fête. Les paroles de Jésus, VII 37 : Si quelqu'un a soif,

qu'il vienne à moi et qu'il boive, et VIII, 12 : Je suis la lumière du monde, prononcées ce jour-là, rappellent les deux cérémonies principales de ce jour : l'aspersion de l'autel avec l'eau de la citerne de Siloé et les torches allumées dans l'enceinte du temple. Seul, l'auteur parle de la fête de la Dédicace, X, 22, et il sait qu'elle a lieu en hiver. A plusieurs reprises il mentionne la fête de Pâques, II, 13 : καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, VI, 4 ; XI, 55 ; il la décrit exactement, XIX, 36 : d'après l'Écriture, les os de la victime ne doivent pas être brisés, allusion à la victime pascale ; XVIII, 28, les Juifs n'entrèrent point dans le prétoire de peur de se souiller et de ne pouvoir manger la Pâque ; il parle de la préparation de la Pâque, XIX, 14, 31, 42.

Il connaît bien les coutumes religieuses et cérémonielles des Juifs, leurs idées et leur façon de penser. A diverses reprises, il parle des ablutions pratiquées avant les repas, II, 6; des purifications avant la Pâque, XI, 55 ; de la crainte des souillures légales, XVIII, 28 ; XIX, 31. Il sait que les Juifs et les Samaritains sont ennemis, et que leurs lieux de culte sont différents, IV, 9, 20 ; il rapporte l'étonnement des disciples de voir un rabbin parler en public à une femme, IV, 27. Il fait allusion à l'étude des saintes Écritures qui était pratiquée dans les écoles, VII, 15. Tout le chapitre IX[e] montre combien l'auteur était au courant des idées juives de l'époque. La maladie est l'effet d'un péché personnel ou d'un péché des parents ; celui qui a une mission divine opère des miracles et observe la loi ; celui qui est né dans le péché ne peut avoir la prétention

d'enseigner les doctrines de la loi. Les discussions avec les Juifs, les reproches de ceux-ci à Jésus d'être un Samaritain et d'avoir un démon, tandis qu'eux-mêmes sont les fils d'Abraham, sont telles qu'elles ont dû être dans la réalité. L'auteur connaissait l'orgueil des Juifs : Nous sommes, disent ceux-ci, la postérité d'Abraham, et nous n'avons jamais été les esclaves de personne, VIII, 33. Toute une discussion entre Jésus et les Juifs s'appuie sur Abraham et les prophètes, VIII, 12-58. A diverses reprises, il est question de Moïse et de la loi, que Dieu a donnée par son organe, I, 17, 46; III, 14; VI, 32; IX, 29; les Juifs s'enorgueillissent d'être les disciples de Moïse, IX, 28. L'auteur connaît les opinions des Juifs sur le lieu d'origine du Messie, VII, 27, leur manière d'embaumer et d'ensevelir les cadavres, XIX, 40; il sait que la loi de la circoncision l'emporte sur celle du sabbat, VII, 22. Il connaît l'opinion péjorative des Juifs sur les Galiléens, VII, 41, 52; les rapports des Juifs avec les Romains, XI, 48; XIX, 12-15. Il sait que Pilate ne possédait pas la faveur de l'empereur, puisque les accusateurs de Jésus se servent de ce fait pour lui forcer la main, XIX, 12-15. L'auteur connaît bien les sectes juives du temps, le Sanhédrin et son fonctionnement, les discours qui s'y sont tenus, VII, 45-52; XI, 47-50, lesquels présentent des caractères indéniables d'authenticité. Le discours de Caïphe, XI, 47-50, en particulier, ne peut être une invention de l'auteur; il est trop bien l'expression de la mentalité sadducéenne. Il sait encore que le grand-prêtre, contemporain de Jésus, était Caïphe, XI, 49; XVIII, 13, 24,

mais il sait aussi que le précédent grand-prêtre, Anne, jouissait encore d'une grande autorité, puisque c'est à lui que Jésus est conduit tout d'abord, XVIII, 13; il l'appelle ἀρχιερεύς. Et même cette appellation aux yeux de quelques critiques prouverait que l'auteur n'était pas un Juif, car un Juif connaîtrait le fonctionnement de la hiérarchie sacerdotale à cette époque. Observons d'abord que, d'après l'usage du temps, on désigne les anciens grands-prêtres et les prêtres des familles sacerdotales, par le titre général de ἀρχιερεύς. Mais, insiste-t-on, nulle part le titre de ἀρχιερεύς, au singulier, n'est donné à d'autre qu'au grand-prêtre en fonction. En fait, au chapitre XVIII, Anne n'est pas appelé ἀρχιερεύς, mais on conclut qu'il est désigné par ce titre, XVIII, 19, si l'on suit l'arrangement actuel du texte. Mais cet arrangement présente des difficultés telles qu'on est amené à supposer que le ℣ 24 : « Anne le renvoya lié au grand-prêtre Caïphe », doit être placé après le ℣ 13. Le texte est ainsi constitué dans la version sinaïtique ludovisienne. Par ce moyen on supprime l'interrogatoire de Jésus par Anne, inconnu aux synoptiques, et le titre de ἀρχιερεύς reste réservé à Caïphe; ce qui résout toute difficulté.

Mais l'auteur n'a-t-il pas cru que le souverain pontificat était annuel, lorsqu'il affirme que Caïphe était ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου? L'auteur, vivant en Asie, a cru, dit-on, que le grand-prêtre juif était annuel, tout comme l'était le grand-prêtre du culte d'Auguste et Rome, qui était changé tous les ans et donnait son nom à l'année. Il est difficile de croire qu'un écrivain aussi

bien au courant des usages juifs que l'était l'auteur du IVe évangile, ait pu se tromper sur un fait aussi connu, que la perpétuité du souverain sacerdoce chez les juifs, et il est plus plausible de penser qu'en répétant cette expression jusqu'à trois fois, XI, 49-51 ; XVIII, 13, il a voulu insister sur cette année comme étant d'importance capitale. C'est comme s'il avait dit : Caïphe était le grand-prêtre de cette année remarquable, de cette année où Jésus fut crucifié.

On s'étonne aussi que Jean ait fait dire aux grands-prêtres et aux Pharisiens qu'il n'est point sorti de prophètes de la Galilée, VII, 52. Or, Nahum était d'Elkosch, et Jonas de Gath-hepher, localités de Galilée. Il nous semble que cette affirmation des Juifs exprime simplement un mépris pour la Galilée et non une affirmation d'un fait.

3. *L'auteur est bien au courant des croyances juives du temps.* Il parle du Messie comme un Juif contemporain et non comme un grec et un chrétien du IIe siècle. Bien que pour lui Jésus soit le Logos incarné, ce qu'il établit nettement dans le prologue de l'évangile, et ce qui ressort de l'ensemble des faits et surtout des discours de Notre-Seigneur, il n'est question dans le corps de l'évangile que du Messie, et nous apprenons, à diverses reprises, ce que les Juifs en pensaient. André dit à son frère Simon, I, 41 : Nous avons trouvé le Messie. Et Philippe affirme que le Messie de la loi et des prophètes c'est Jésus, I, 45. Nathanaël proclame celui-ci Fils de Dieu et roi d'Israël, c'est-à-dire Messie, I, 49. La Samaritaine sait que le Messie doit venir, et

Jésus lui déclare que c'est lui, IV, 25, 26. Les Samaritains croient que Jésus est le Sauveur du monde, IV, 42. Le peuple de Jérusalem se demande si les chefs ont reconnu Jésus pour le Christ (le Messie). Cela leur paraît impossible, car on sait d'où il est, et lorsque le Christ viendra, personne ne saura d'où il est, VII, 26, 27. Beaucoup cependant croient en Jésus parce que, disaient-ils : Quand le Christ viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci n'en a fait? VII, 31. Dans la foule, quelques-uns disaient : C'est le Christ. Mais d'autres disaient : Le Christ vient-il donc de Galilée ? L'Écriture n'a-t-elle pas dit que c'est de la race de David et du village de Bethléem, où était David, que devait venir le Christ? VII, 41, 42. A une demande formelle des Juifs s'il est le Christ, Jésus répond qu'il le leur a déjà dit, X, 24, 30. Les Juifs avaient décrété d'excommunier quiconque reconnaîtrait Jésus pour le Christ, IX, 22. Marthe professe que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, qui doit venir dans le monde, XI, 27. Les Juifs savent que le Christ demeure éternellement, XII, 34. Enfin, l'auteur a écrit son évangile pour que nous croyions que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, XX, 31.

En plusieurs passages, il est question d'un prophète qui doit venir, et qui est distinct du Christ, I, 21, 25; VI, 14; VII, 40. Les uns disaient : C'est vraiment un prophète. D'autres disaient : C'est le Christ. Cette attente d'un prophète provenait du Deutéronome : L'Éternel ton Dieu te suscitera du milieu de toi un prophète comme moi, XVIII, 15. Ce prophète fut identifié avec Jésus par la tradition chrétienne, *Act.* III, 22,

VII, 27. Le IVe évangile s'en tient donc sur ce point aux conceptions juives du temps.

Il connaît les appellations qu'on applique au Messie. Il est l'agneau de Dieu, I, 29, 36, en souvenir d'Isaïe, LIII, 4; le Fils de Dieu, le roi d'Israël, I, 49, ce qui nous reporte aux conceptions populaires du Judaïsme. Ce titre de roi d'Israël lui est donné plusieurs fois, XII, 13, XIX, 19. Il est celui qui doit venir, VI, 14; XI, 27; le saint de Dieu, VI, 69; le Fils de l'homme, I, 51; la lumière, I, 7, 8, d'après Isaïe, IX, 2; XLII, 6, 7; celui qui a été envoyé, IX, 7.

Nous pouvons donc conclure que l'auteur était bien au courant des idées juives sur le Messie, et qu'il a conçu le personnage de Jésus, non comme le Logos philonien, mais comme le Messie des prophètes hébreux. Pour lui, Jésus est le Logos incarné et le Messie. Signalons en terminant que, seul des écrivains du Nouveau Testament, il a employé ce terme hébreu de Messie, Μεσσίας, I, 42; IV, 25, les autres se servant du terme grec Χριστός.

L'auteur était très familier avec l'Ancien Testament. Il en reconnaissait la divine autorité, et, nulle part, il ne met en opposition l'Ancien et le Nouveau Testament. En de nombreux passages, il fait allusion à des faits qui sont rapportés dans l'Ancien Testament : le serpent élevé par Moïse dans le désert, III, 14; les Juifs ont mangé la manne dans le désert, VI, 31; la Loi appelle dieux ceux à qui la parole de Dieu a été adressée, X, 35. Les os de l'Agneau pascal ne doivent pas être brisés, XIX, 36. Jacob donna un champ à son

fils Joseph, IV, 5. Il connaît les principaux personnages de l'Ancien Testament, Abraham, Jacob, Moïse, David, Isaïe.

Nous reconnaissons qu'un Juif de la dispersion ou même un Gentil converti pouvait connaître l'Ancien Testament, mais le connaître à ce degré, c'est peu probable. En tout cas, il n'aurait pas retracé un portrait du peuple juif de cette époque aussi fidèle et circonstancié que celui que nous trouvons dans le IV[e] évangile. Nous voyons la foule, tantôt voulant lapider Jésus, VII, 1; X, 31; XII, 8, tantôt voulant le faire roi, VI, 15, ou même l'acclamant roi. Il y a dissension parmi les Juifs au sujet de Jésus, X, 15; les uns croient en lui, XIII, 31; d'autres ne croient pas en lui, IX, 18.

L'étroitesse de l'esprit juif ressort en diverses circonstances, X, 20; il y a cependant des exceptions, X, 21; XII, 42. Les pharisiens et les princes des prêtres sont représentés avec leurs caractères principaux et distinctifs. Serait-ce un Gentil qui aurait reconnu aussi nettement les prérogatives religieuses des Juifs? Le salut vient des Juifs, IV, 22. Le temple de Jérusalem est la maison du Père de Jésus, II, 16. Le Seigneur loue Nicodème, en l'appelant un véritable Israélite, en qui il n'y a point d'artifice, I, 47.

4. *L'auteur du IV[e] évangile connaissait la topographie de la Palestine.* L'auteur connaissait la Palestine comme pouvait seul la connaître un Juif palestinien. Il parle du pays, des localités et des particularités locales, en passant, sans qu'on puisse relever chez lui l'intention d'une description, ce qui aurait pu être le

fait d'un Juif hellénique, ou d'un Grec, instruit de la géographie palestinienne. Seul, l'auteur du IVe évangile parle de Cana et il a toujours soin d'ajouter : en Galilée, II, 1, 11 ; IV, 46; XXI, 2, pour la distinguer de Cana en Célé-Syrie; il en connaît la position élevée par rapport à Capharnaüm, II, 12 ; IV, 47. Comme Matthieu et Marc, il parle de la mer de Galilée et non, comme Luc, du lac de Génésareth. S'il ajoute de Tibériade, c'est probablement pour se conformer à un usage qui commençait à s'établir vers la fin du Ier siècle, d'appeler ce lac : mer de Tibériade. Il marque que, du milieu de ce lac au bord, il y avait vingt-cinq ou trente stades, environ cinq kilomètres. Or, le lac a dix kilomètres, dans sa plus grande largeur. Comme les synoptiques, il parle de Nazareth et de Bethsaïda, de Béthanie près de Jérusalem, à quinze stades environ, c'est-à-dire deux kilomètres et demi, distance exacte. Il sait distinguer Béthanie au delà du Jourdain, I, 28, de Béthanie, située à quinze stades de Jérusalem, XI, 18. Seul, il parle du torrent du Cédron, XVIII, 1. Il connaît bien la Samarie, située entre la Judée et la Galilée, IV, 9, 4; le puits de Jacob, IV, 6, trop profond pour qu'on puisse y puiser sans vase, IV, 11, auprès duquel était la montagne où les Samaritains adoraient Dieu, IV, 20. Il mentionne seul la ville d'Éphrem, située dans la contrée voisine du désert, XI, 54 ; Ainon, près de Salim, où il y avait beaucoup d'eau, III, 23. A Jérusalem, il connaît, dans le temple, le trésor, γαζοφυλακίον, VIII, 20, et le portique de Salomon, X, 23; près de la porte des Troupeaux, une piscine,

appelée en hébreu Bethesda ou Bethzatha et entourée de cinq portiques, V, 2; la piscine de Siloë, IX, 7; le tribunal de Pilate, situé dans un endroit appelé Lithostrotos, en hébreu Gabbatha, XIX, 13, ce qui désigne un endroit élevé ou une terrasse, avec un pavé en mosaïque; le lieu du crucifiement, à l'endroit appelé Crâne, Κρανίον, en hébreu Golgotha, XIX, 17, mais seul il sait que ce lieu était près de la ville, XIX, 20.

Les quelques erreurs topographiques qu'on a cru relever dans le IVe évangile, sont plus apparentes que réelles. Béthanie, au delà du Jourdain, n'a, dit-on, jamais existé. Origène ne la connaissait pas. Il est fort possible que ce village ait disparu ou changé de nom; ce qui expliquerait l'ignorance d'Origène. On suppose aussi que l'auteur ne connaissait pas la situation réelle de Béthanie, puisque Jésus, quittant ce lieu, arriva le lendemain à Cana. Or, il aurait fallu pour ce voyage plusieurs journées de marche. Ceci serait exact si Béthanie était à chercher aux environs de Jéricho, ce qui n'est pas certain. De plus, la donnée chronologique du IVe évangile, II, 1, est trop vague pour qu'on puisse s'en servir utilement. Quant à Sichar, inconnu à l'Ancien Testament, c'est probablement l'ancienne Sichem, à moins que ce ne soit Socher ou Sichra, mentionnées dans le Talmud, qu'on identifie avec Askar, à un kilomètre du puits de Jacob. On remarque enfin que Bethsaïda n'était pas en Galilée, XII, 21, mais sur la frontière de la Galilée dans la Gaulanitide. Reste à savoir s'il n'y a pas eu deux Bethsaïda, dont l'une était en

Galilée, et l'autre dans la Gaulanitide. De plus, ce terme Galilée était employé d'une façon assez vague, puisque Josèphe dit que Judas qui excita la révolte juive à l'occasion du recensement de Quirinius était un Gaulonite, et un peu plus loin il dit que c'était un Galiléen. Il est donc établi que l'auteur connaissait bien la géographie de la Palestine.

Toutes ces observations basées sur le IVe évangile, prises en bloc et non une à une, nous conduisent à conclure que l'auteur était un Juif palestinien du Ier siècle. Examinons quelques-unes des difficultés qui s'opposent à cette conclusion.

A. Un écrivain juif n'aurait pu parler des Juifs comme le fait l'auteur du IVe évangile. Les adversaires de Jésus sont constamment appelés οἱ Ἰουδαῖοι ; c'est le terme opposé à οἱ μαθηταί. L'auteur parle des Juifs comme s'il leur était étranger : la fête des Juifs était proche, VII, 2; la pâque des Juifs était proche, II, 13; la préparation des Juifs arrivait, XIX, 42. Abraham est le père des Juifs, et non le sien : Abraham, votre père, dit-il, VIII, 56. Il s'exprime de même au sujet de la loi mosaïque. Il est écrit dans votre loi, VIII, 17; n'est-il pas écrit dans votre loi? X, 36. Afin que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur loi, XV, 25. Aussi, pour caractériser et louer Nicodème, Jésus ne dira pas : C'est un véritable Juif, mais un véritable Israélite. Jésus est appelé le roi d'Israël et non le roi des Juifs, sinon par Pilate et les grands-prêtres, XIX, 19, 21. En tout cas, ce ne pouvait être Jean qui parlait ainsi des Juifs, lui qui était juif et qui continua après

la mort de Jésus à observer la loi et à fréquenter le temple.

En fait, l'auteur emploie très exactement 66 fois ce terme οἱ Ἰουδαῖοι. Souvent, il s'en sert au sens ethnique pour distinguer les Juifs des autres nations, ou des Galiléens et des habitants de la Pérée ou des Samaritains.

Le terme n'est pas d'ailleurs constamment employé au sens péjoratif. Il est question à plusieurs reprises de Juifs, qui crurent en Jésus; celui-ci est appelé Juif, IV, 9, et dit que le salut vient des Juifs, IV, 22. Il reste néanmoins un certain nombre de passages d'où semble se dégager une espèce d'hostilité contre les Juifs et le judaïsme. Mais si ce terme désigne souvent les adversaires de Jésus, c'est que les Juifs, et surtout leurs chefs, étaient ceux qui constamment s'opposaient au Seigneur et refusaient d'accepter ses enseignements. En outre, on a supposé que la position de l'auteur à l'égard du judaïsme s'expliquait par ce fait qu'écrivant à la fin du Ier siècle, à un moment où l'Église chrétienne était complètement dégagée du judaïsme, il a pu parler des Juifs comme d'étrangers, et faire trop vivement ressortir l'hostilité des Juifs contre les chrétiens, hostilité qui avait commencé contre le Seigneur et s'était poursuivie depuis lors. Nous ne contesterons pas que l'auteur ne se soit placé à son propre point de vue dans quelques circonstances, mais il est possible d'expliquer chacun des passages mentionnés et de montrer que l'expression οἱ Ἰουδαῖοι pouvait être employée en ces occasions, sans que l'auteur y attachât un sens péjoratif particulier.

On comprend d'abord très bien qu'écrivant pour des lecteurs grecs, issus du paganisme, l'auteur ait simplement dit en parlant des fêtes juives : la Pâque des Juifs, les purifications des Juifs. En outre, plusieurs des passages cités, où Jésus se sépare des Juifs : Abraham votre père, votre loi, sont des procédés de polémique ou des façons de s'exprimer. Dans ses discours Jésus ne se met jamais sur le même pied que ses interlocuteurs. Ainsi, parlant à ses disciples du Père céleste, il ne leur dira pas : Notre Père, mais mon Père et votre Père, XX, 17. Ceci ressort nettement aussi des paroles du Seigneur que nous ont transmises les Synoptiques. Parlant de Dieu, Jésus l'appelle : Votre Père, **Πατὴρ ὑμῶν**, Mt. V, 16, 45; VI, 1, etc. ou ton Père, **Πατήρ σου**, Mt. VI, 18, ou mon Père, **Πατήρ μου**, Mt. X, 32, 33; XI, 27, etc.; jamais il n'a dit : Notre Père en parlant de lui et de ses disciples. Il y a eu cependant des situations qui appelaient cette expression : Mt. XVIII, 19; XXV, 34, 41. Rappelons comme analogue de l'expression johannique cette parole de Pierre s'adressant à ses compatriotes juifs, **οἱ ἄρχοντες ὑμῶν**, *Act.* III, 17.

B. L'auteur du IVe évangile connaît la philosophie grecque, en particulier le Logos de Philon. Ce fait seul exclut un auteur juif, et surtout Jean l'apôtre, un pêcheur de Galilée. On a beaucoup insisté sur cette observation; il y a donc lieu de l'examiner sous tous ses aspects. Et d'abord, *a.* l'auteur connaît-il la philosophie grecque et en particulier, Philon? En réalité, si nous mettons à part le prologue, I, 1-18, l'écrit tout

entier se meut dans le cadre des idées juives, et n'aborde aucun des problèmes qui passionnaient la philosophie grecque de cette époque. Sauf le terme λόγος, dont nous préciserons plus tard la provenance, la terminologie de l'école est totalement absente du IV[e] évangile. Nulle part on n'y relève quoi que ce soit qui rappelle, de près comme de loin, une citation des philosophes grecs. Tout se réduit par conséquent au prologue, dont les théories, dit-on, viendraient de Philon. Or, voici quel est le concept du Logos qui se dégage des œuvres de Philon [1]. « En Dieu sont les idées d'après lesquelles il forme le monde, mais ces idées sont en même temps des forces... L'ensemble de ces puissances constitue le Verbe, λόγος : il en est la source à la fois et la synthèse. Il est l'image de la force active de Dieu... il est la réflexion, la pensée projetée de Dieu. Il est l'archétype de l'homme. » Philon ne dit pas nettement quelle est pour lui la nature du Verbe : « Il n'est ni inengendré comme Dieu, ni engendré comme nous, mais quelque chose d'intermédiaire [2]. » Il n'y a pas concordance entre le Verbe de Philon et celui de saint Jean. « Jamais Philon n'a mis son Verbe en rapport avec le Messie; jamais il n'a eu ni n'aurait pu avoir l'idée de l'Incarnation [3]. » Pour saint Jean, au contraire, le Verbe est nettement affirmé Dieu, I, 1, Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Il en possède les qualités essentielles : la personnalité, οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, I, 2, l'infinité et la puis-

1. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 53, Paris, 1905.
2. *Quaest. et Solut. in Genes.* I, 4.
3. Tixeront, *op. cit.*, p. 56.

sance créatrice, πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, 1, 3. Dans le IV[e] évangile, le Verbe est la vie et la vie est la lumière des hommes I, 4. En supposant qu'il faille traduire : « En cela il y eut vie et la vie était la lumière des hommes, » il n'en reste pas moins que le Verbe était la lumière des hommes, puisque le Verbe a été Jésus et que celui-ci se dit la lumière du monde, VIII, 12. Enfin, et surtout, le Verbe est devenu chair ; il a habité parmi nous ; nous avons contemplé sa gloire, et Jean en a rendu témoignagne, et ce témoignage est en faveur de Jésus-Christ. Donc, d'après le IV[e] évangile, le Verbe et Jésus-Christ sont une même personne. D'où il suit qu'entre le Verbe de Jean et celui de Philon, il y a toute la différence d'un être distinct, concret, réel, vivant, à un être abstrait, métaphysique, indistinct.

Nous reconnaissons cependant qu'il existe certaines ressemblances de terminologie entre le Logos du IV[e] évangile et celui de Philon. A côté de l'Éternel, Philon place un second Dieu, qu'il appelle la Parole de celui-ci ; il est dans les cieux, il révèle le nom de Dieu, il possède une science et un pouvoir surnaturel, il est toujours à l'œuvre, pur de péché, instruisant les âmes des hommes et y habitant, grand prêtre auprès de Dieu, la source de l'unité, de la joie et de la paix, il donne la vie éternelle, il est le fiancé, le père, le guide, le timonier, le berger, le médecin, celui qui donne la manne, la nourriture de l'âme [1]. Trois fois même, il est appelé Dieu, mais le contexte diminue la force de cette ap-

1. Grill, *Entstehung des vierten Evangelium.*

pellation. Le Logos est toujours un être intermédiaire entre Dieu et l'homme [1]. Ces coïncidences qui paraissent indiquer une dépendance littéraire du IV[e] évangile aux écrits philoniens sont plutôt fortuites, et ne peuvent prouver celle-ci, car ces épithètes ne s'appliquent pas dans Philon et dans le IV[e] évangile au même personnage ; dans l'un c'est un être abstrait, dans l'autre c'est un être concret, vivant qu'elles désignent. De plus, pour que l'auteur du IV[e] évangile ait emprunté les qualificatifs de Philon, il faudrait supposer qu'il était un philosophe, ayant étudié les écrits volumineux et indigestes de Philon, et que des nombreuses contradictions, que présentent ceux-ci au sujet du Logos, il ait su former un portrait cohérent. Il est plus simple de croire que les deux écrivains ont eu, comme nous le verrons plus loin, des sources communes : l'Ancien Testament et les idées ambiantes sur le Logos.

Ainsi donc, ce n'est pas dans Philon que Jean a puisé son concept du Logos, Dieu, créateur et révélateur, vie et lumière des hommes, devenu chair dans le Christ Jésus.

b. A quelle source Jean a-t-il puisé? L'idée première et même l'expression : le Verbe de Dieu, viendrait de l'Ancien Testament. Sans rechercher l'idée du Logos dans l'Ange de Jahvé, *Ex*. III, 2, qui, ℣ 4, est appelé

1. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 84, Paris, 1908. On trouvera dans cet ouvrage, p. 83-111, une étude complète sur le Logos de Philon, d'où il ressort nettement qu'il n'a rien de commun, sauf le nom, avec celui du IV[e] évangile.

Jahvé, nous pouvons en discerner des traces dans les Psaumes, XXXIII, 6 : Par la parole de Dieu les cieux ont été faits; CVII, 20 : Il envoya sa parole et les guérit; CXLII, 20. Il envoie sa parole et il les fond; dans Isaïe, XL, 8 : La parole de notre Dieu subsiste éternellement; LV, 10 : Ainsi en est-il de ma parole, qui sort de ma bouche, elle ne retourne point à moi sans effet, sans avoir exécuté ma volonté et accompli mes desseins; dans les Proverbes, d'après lesquels la Sagesse de Dieu, VIII, 22, 31, a été établie par Jahvé depuis l'éternité, était à l'œuvre auprès de lui, est la vie pour l'homme, et celui qui la hait aime la mort. Il serait possible d'en relever encore des traces surtout dans l'Ecclésiastique, dans le livre de la Sagesse, XVIII, 15 : Votre parole toute-puissante fondit des cieux, du trône royal, guerrier impitoyable, au milieu de la terre de mort, portant comme un glaive aigu votre commandement sincère et, se tenant debout, elle remplit toutes choses de mort et d'une part elle touchait les cieux, de l'autre elle marchait sur la terre. On voit poindre ici très nettement la personnification de la parole de Dieu. Le terme même de ὁ λόγος τοῦ Κυρίου se trouve dans les Septante : *Ps.* XXXII, 6. Saint Luc attribue à la Sagesse de Dieu, XI, 49, des paroles dites par Notre-Seigneur, Mt. XXIII, 34. Cette combinaison de Dieu, vie et lumière, est nettement exprimée par le psalmiste, XXXVI, 9 : Car en toi (Jahvé) est la source de vie ; à ta lumière nous voyons la lumière. Jérémie avait dit aussi, II, 13 : Ils m'ont abandonné moi qui suis une source d'eau vive; cf. Jn. IV, 10.

« Les Juifs [1] s'étaient depuis longtemps habitués à considérer le Verbe ou la Parole de Dieu comme une puissance, émanée de lui, sans doute, mais ayant en quelque sorte une existence distincte et propre. Cette conception qui revient dans l'Apocalypse de Baruch LVI, 4, et dans le IV[e] Esdras, VI, 13, facilitait l'explication des anthropomorphismes bibliques, en rejetant sur un être intermédiaire ce que ceux-ci pouvaient avoir de choquant. » Dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan ben Uziel on trouve les termes Memrâ, parole de Dieu, ou Schekinâ, présence de Dieu. Sur ce texte des Nombres, XXIII, 20 : Dominus Deus ejus est, le Targum dit : Memra Jehovae est eis auxilio, et Schekhina regis ejus inter eos. Dans le désert le peuple est conduit par la Memrâ.

Si l'auteur du IV[e] évangile a trouvé le terme λόγος dans l'Ancien Testament, dans le Targum, il a pu en trouver les attributs dans la tradition chrétienne et dans les Écritures du Nouveau Testament. En effet, les attributs du Logos, que nous avons relevés plus haut, se retrouvent plus ou moins clairement exprimés dans les livres du Nouveau Testament : la divinité du Verbe, Jésus-Christ, *Phil.* II, 6 ; *Hebr.* I, 8, 9 ; la divinité, l'éternité et la puissance créatrice de Jésus dans l'épître aux Colossiens, I, 15-19. L'incarnation du Fils de Dieu est nettement enseignée dans saint Luc, I, 31, quand l'ange dit à Marie : ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν... οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, et dans saint

1. Tixeront, *op. cit.*, p. 36.

Matthieu, I, 20 : Ἰωσὴφ, υἱὸς Δαυείδ, μὴ φοβηθῇς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. Toutes ces idées se retrouvent résumées et condensées en formules dans le prologue du IV[e] évangile.

Ainsi donc, c'est surtout dans l'Ancien Testament et aussi dans les discussions rabbiniques du temps que l'auteur du IV[e] évangile a trouvé l'idée première du Verbe de Dieu, vie et lumière. On a soutenu[1] cependant que les théories ambiantes sur le Logos avaient influé sur l'application à Jésus de cette appellation. Aux temps contemporains du IV[e] évangile, sous l'influence des idées stoïciennes, il était beaucoup parlé du Logos. Il serait possible que, dans les milieux juifs ou chrétiens du I[er] siècle, se soit opéré le mélange entre le concept grec et celui de l'Ancien Testament. Peut-être même que les chrétiens y auraient été amenés par leurs discussions avec les Grecs. Ceux-ci parlaient du Logos, raison éternelle, vivant en Dieu, et lumière intérieure de l'homme; les chrétiens répondaient que ce Logos leur était connu par leurs livres saints, qu'il est devenu homme et a vécu parmi eux dans la personne de Jésus-Christ. Ce serait dans le IV[e] évangile qu'on trouverait pour la première fois cette adaptation du Logos à Jésus-Christ. Qu'elle ait été suggérée à saint Jean par la ressemblance entre le Logos stoïcien et celui de l'Ancien Testament, dont il retrouvait les traits dans Jésus-Christ, ce n'est pas impossible, mais, à notre avis, ce n'était

1. DRUMMOND, *op. cit.*

pas nécessaire. Il a pu trouver tous les éléments de son identification dans les Livres Saints et surtout dans sa connaissance intime de Jésus. Remarquons d'ailleurs que ce qui lui importait, c'était Jésus-Christ; car, après avoir dit dans le prologue de son évangile ce qu'était le Verbe, son incarnation en Jésus-Christ, il ne le nomme plus une seule fois dans le reste de l'évangile.

Nous devons conclure que l'auteur du IV[e] évangile a pu trouver dans l'Ancien Testament, dans le Nouveau, dans les écrits juifs extracanoniques, dans les Targums, le germe des idées, qu'il a développées dans son prologue, et si les conceptions métaphysiques qu'il reproduit dans les discours du Seigneur lui viennent de celui-ci, ce que nous démontrerons, il n'était pas nécessaire qu'il fût initié à la philosophie grecque et principalement à la philosophie alexandrine; il a pu être un Juif palestinien, ayant vécu dans un milieu grec. Rien ne s'oppose donc à ce qu'il ait été Jean l'apôtre.

2° *L'auteur du IV[e] évangile a été témoin oculaire des faits qu'il raconte.* D'une lecture attentive de l'évangile nous concluons que l'auteur a dû vivre dans le milieu où les faits racontés se sont produits, dans le cercle intime des acteurs de ces faits, I, 35, 51; III, 22-26. Il entre dans de minutieux détails, quelquefois inutiles au sujet, mais trahissant un écrivain qui rapporte ces faits uniquement parce qu'il les a vus. Il spécifie les jours ou les heures comme seul peut le faire un témoin : le lendemain, I, 29, 35, 43; trois jours après, II, 1; la dixième heure, I, 39; la sixième heure, IV, 6. Il donne les noms de personnages qui importaient peu au récit :

Philippe, André, Thomas, Judas. non l'Iscariote, Malchus. Plusieurs de ses récits sont vivants, et présentent une variété de situations que seul un témoin oculaire a pu rapporter. Qu'on lise en particulier l'épisode de la femme samaritaine où l'on relève une multitude de détails de temps, de lieu, d'action, insignifiants; la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare, la dernière cène, les différentes scènes de la passion et de la résurrection de Jésus.

Reconnaissons cependant que ces observations n'obligent pas à conclure nécessairement que l'auteur de l'évangile a été témoin oculaire des faits; elles constituent seulement une forte présomption. En effet, nous trouvons dans les apocryphes du temps : Évangile des Hébreux, Actes de Pilate, Protévangile de Jacques, Histoire de Joseph le charpentier, autant de personnages dont les noms sont donnés, autant et même plus de détails sur les diverses scènes racontées. Et pourtant, on n'est pas autorisé à conclure de ces constatations que les auteurs de ces écrits ont vu les événements. Nous devons donc présenter des preuves plus adéquates de notre proposition.

A diverses reprises, l'écrivain déclare qu'il a été témoin oculaire des événements qu'il raconte. Nous avons démontré que l'auteur du IV[e] évangile a écrit aussi la première épître de Jean. Or, dans les premières lignes de cette épître, il est nettement affirmé que l'écrivain a vu ce qu'il rapporte et ce qu'il rapporte est contenu dans le IV[e] évangile. Ce qui était dès le com-

mencement et que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché concernant le Verbe de la vie, — car la Vie a été manifestée et nous avons vu et nous rendons témoignage et nous vous annonçons cette vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée, — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que vous ayez, vous aussi, communion avec nous, et notre communion à nous est avec le Père et avec son fils Jésus-Christ. Et nous vous écrivons ces choses afin que notre joie soit accomplie, I Jn. I, 1-4. Il ne peut être question ici, comme on l'a soutenu, de vision mystique.

Les témoignages que, dans l'évangile, l'écrivain se rend à lui-même se rapprochent beaucoup de celui que nous venons de citer. « Et le Logos devint chair et il habita parmi nous et nous contemplâmes sa gloire. ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ ». I, 14. Comme précédemment, l'auteur parle au nom d'une collectivité, mais cela n'infirme en rien sa qualité de témoin oculaire. Au chapitre XIX, 35, le témoignage est moins clair : « Et celui qui a vu a attesté et son témoignage est véridique ; et celui-là sait qu'il dit vrai, afin que vous aussi vous croyiez ». Avons-nous ici le témoignage d'un ou de deux témoins : l'écrivain qui a vu les faits et les atteste, et lui-même se rendant le témoignage qu'il dit vrai, ou bien l'écrivain en appelle-t-il au témoignage d'un autre, qui connaît sa véracité? On pourrait encore croire que l'écrivain déclare qu'il tient ce récit d'un témoin oculaire dont il garantit la véracité. La première hypothèse paraît la plus plausible ; un semblable procédé se retrouve en

effet dans les écrits johanniques. Dans l'évangile, Jésus en appelle à son propre témoignage; dans la IIIe épître de Jean, 12, nous avons un raisonnement analogue : Tout le monde et la vérité elle-même rendent témoignage à Démétrius; nous aussi nous lui rendons témoignage, et tu sais que notre témoignage est vrai.

Enfin, le témoignage qui est rendu à l'auteur au chapitre XXI, 24, est décisif. Nous montrerons plus tard que ce chapitre est du même auteur que le reste de l'évangile. Il y est raconté du disciple que Jésus aimait, que le Seigneur ayant dit de lui : Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? le bruit aurait couru qu'il ne mourrait pas, mais en réalité la parole ne comportait pas cette conclusion. A la suite nous lisons : C'est ce même disciple, qui atteste ces choses, et qui a écrit cela, et nous savons que son témoignage est véridique. Cette attestation peut être celle de l'auteur lui-même ou celle de personnages, qui garantissent la véracité de l'évangéliste. Quelle que soit l'hypothèse adoptée, il s'ensuit que c'est le disciple bien-aimé qui a écrit le IVe évangile. Or, nous avons vu que le disciple que Jésus aimait. était l'apôtre Jean, lequel a été témoin oculaire de la vie de Jésus, et témoin auriculaire de ses enseignements.

Il est vrai qu'on peut faire une autre hypothèse et penser que ces paroles visent seulement le passage où il est question de l'immortalité éventuelle du disciple que Jésus aimait. Mais si, comme nous le prouverons, ce chapitre XXIe est du même auteur que

les autres chapitres, il s'ensuit néanmoins que le disciple bien-aimé est celui qui a écrit tout l'évangile.

A ces preuves directes par lesquelles nous venons d'établir que Jean est l'auteur de l'évangile, on pourrait ajouter les passages où l'écrivain, rapportant des paroles ou des actes du Seigneur, II, 16-22; XII, 18 ; XVI, 2, 4, 32; XIV, 25-27 ; XVI, 13, 14, parle comme un témoin qui a vu ou entendu, mais qui n'a compris que plus tard la signification véritable de ce qu'il relate.

Plusieurs critiques cependant ont soutenu que l'évangile ne pouvait pas être l'œuvre d'un témoin oculaire, qu'il n'avait pas été écrit par Jean, mais par un de ses disciples. Nous avons déjà vu ce qu'il fallait penser de l'hypothèse de Delff, qui rejette l'identification de Jean avec le disciple que Jésus aimait. Relevons d'abord deux menues observations, qu'on a présentées pour établir que l'auteur n'était pas Jean, témoin oculaire des faits, mais un de ses disciples.

Puisque Jean est, dit-on, le disciple que Jésus aimait, il ne peut être l'auteur de l'évangile sans être taxé de présomption ou d'orgueil, pour avoir rappelé à diverses reprises l'amour de son maître pour lui. Pour nous, cette épithète, que se donne Jean, est plutôt une marque de reconnaissance et un témoignage de l'amour en retour de Jean pour Jésus. D'ailleurs, cette objection ne porte pas, puisqu'il est dit nettement dans l'évangile, XXI, 24, que le disciple bien-aimé en est l'auteur.

On a prétendu qu'en certaines scènes Jean était placé au-dessus de Pierre, et l'on a vu là le fait d'un

disciple de Jean, qui a voulu exalter celui-là aux dépens de celui-ci. Au dernier repas, Jean repose sur la poitrine du Seigneur, et Pierre s'adresse à lui pour qu'il demande au Seigneur le nom du traître, XII, 23, 24 ; lorsque Jésus est conduit chez le grand-prêtre, Jean entre en même temps que Jésus, et Pierre reste dehors, près de la porte. Jean parle à la portière et fait entrer Pierre, XVIII, 15, 16. Lors de la résurrection, Jean va au tombeau avec Pierre, mais il court plus vite que lui, et arrive le premier, XX, 3, 4. Le choix de ces menus faits, assez insignifiants en eux-mêmes, ne prouve en aucune façon l'intention chez l'auteur de rabaisser Pierre. Si tel avait été son but, il l'aurait atteint par des faits plus importants. Et remarquons que Pierre occupe en réalité dans l'évangile la première place. C'est lui qui parle au nom des disciples : Seigneur, à qui irions-nous? Tu as des paroles de vie éternelle, VI, 68, et c'est à lui que Jésus donne la charge de paître ses agneaux et ses brebis, XXI, 15-17.

L'argument sur lequel on a le plus insisté, pour établir que l'auteur n'avait pas été témoin oculaire et pour attribuer à un disciple de Jean la composition du IV[e] évangile, est la différence qui existe entre cet évangile et les synoptiques, soit pour les faits, soit pour les discours. L'apôtre Jean, a-t-on dit, connaissait trop bien les événements pour les avoir rapportés d'une façon aussi défectueuse. Quant aux discours, ils présentent un mélange de paroles authentiques et de considérations théologiques, qui ne peuvent être que

le fait d'un disciple, qui a rapporté indistinctement les enseignements authentiques de son maître, les traditions populaires ou les spéculations théologiques, postérieures à la mort du Seigneur, en particulier les doctrines pauliniennes. Nous établirons plus tard la valeur historique des faits et des discours rapportés dans le IVe évangile, et l'on verra s'il est nécessaire ou même utile, pour expliquer l'état des choses, de supposer l'intervention d'un disciple.

Le système de Wendt[1] précise davantage cette hypothèse de l'intervention d'un disciple dans la composition du IVe évangile. L'apôtre Jean, dit-il, aurait rassemblé deux groupes de discours du Seigneur, l'un, proclamant devant les Juifs de Jérusalem la communion intime de Jésus avec Dieu, et l'importance unique de celui-ci pour le salut de l'humanité; l'autre, rapportant son enseignement secret à ses apôtres. Analogues aux Logia de Matthieu, ces discours étaient introduits par de brèves notices. Ce recueil avait une haute valeur historique. Jean avait placé en tête le prologue pour mettre en garde les chrétiens d'Asie contre les fausses spéculations sur le Logos, en reproduisant la conception juive de la parole, une avec Dieu, par qui le monde a été créé et qui s'est manifestée dans le Christ historique. Ce document fut publié, et c'est lui qu'ont connu Ignace et Justin. Personne, sinon ces deux écrivains, ne l'aurait connu. Cette ignorance nous paraît bien extraordinaire. Vers

1. *Das Johannesevangelium*, Göttingen, 1900.

l'an 100-125, un chrétien d'Asie, de l'école de Jean, aurait composé l'évangile actuel. Il aurait reproduit de mémoire les discours du recueil johannique, en y introduisant quelques enseignements, plus conformes aux idées de l'âge post-apostolique. Pour les récits, il aurait utilisé les évangiles synoptiques et des traditions qui n'avaient pas trouvé place chez ceux-ci. Des métaphores auraient été transformées en faits, ou matérialisées ou illustrées par des faits. Ainsi, Jésus était la lumière et la vie ; l'idée s'est concrétée dans la guérison de l'aveugle-né et dans la résurrection de Lazare. Cette attribution à deux auteurs différents des discours et des récits est prouvée par les divergences de vues entre les discours et les récits, par les défauts d'harmonie entre les discours et les récits qui les encadrent, par des dislocations d'arguments appartenant primitivement à un même contexte. Ainsi, Jésus, en parlant de ses œuvres, les appelle toujours ἔργα, tandis que le récit les qualifie de σημεῖα.

Observons d'abord que cette différence d'appellation est très naturelle. Jésus emploie un terme général, tandis que l'évangéliste spécifie les faits. D'ailleurs, sur les treize fois où Jésus a employé ce terme ἔργα en parlant de ses œuvres, sept fois c'était le mot propre, IV, 34 ; IX, 4 ; X, 37, 38, etc. ; huit fois, il était plus approprié que le terme σημεῖα, V, 20, 36 ; X, 25, 32, etc., et une fois seulement σημεῖα était mieux approprié que ἔργα, VII, 28. Inversement, Jésus emploie aussi ce terme σημεῖον, IV, 48 ; VI, 26, et le terme ἔργα est mis dans la bouche des frères de Jésus, VII, 2.

Par conséquent, ces deux termes sont employés dans leur sens ordinaire, tels que l'idée à exprimer l'exige. Quant aux incohérences, aux dislocations d'arguments, qu'on relève dans le IVe évangile, elles prouveraient seulement, en supposant qu'on les admette toutes, que l'auteur n'était pas un très habile écrivain, qu'il n'a pas su ranger exactement les arguments de ses discours, les harmoniser toujours adéquatement avec les récits qui les encadrent. Enfin, contre cette théorie d'une double origine des récits et des discours du IVe évangile, il y aura toujours le fait capital de la tenue très uniforme du style et de la langue d'un bout à l'autre de l'évangile. La langue des récits est, à peu de chose près, identique à celle des discours. Or, à moins de supposer que l'évangéliste s'est appliqué à imiter l'apôtre, duquel provenaient les discours et qu'il a admirablement réussi, œuvre difficile, on l'avouera, on doit conclure à l'unité d'auteur pour tout l'évangile. Mais, en ce temps-là, on ne pratiquait pas ces imitations, et même en quel temps est-on arrivé à une aussi exacte ressemblance sur une aussi grande étendue de texte? Comment comprendre ensuite que cet habile écrivain n'a pas su faire cadrer les détails du récit avec les discours ? Il est bien plus simple de supposer que l'auteur, déjà âgé, écrivait ou parlait beaucoup plus pour persuader et enseigner pratiquement que pour donner un enseignement doctrinal. Il aura parlé au courant de sa mémoire, et relaté les faits et les arguments de ses discours dans l'ordre où il se rappelait les uns et les autres.

Signalons aussi une observation à laquelle Weizsäcker[1] attache une grande importance. L'auteur du IVe évangile n'a pu être un témoin oculaire des faits et surtout n'a pu être un ami personnel de Jésus, Jean l'apôtre, car, dit-il, il est impossible que le disciple bien-aimé, qui a reposé sa tête sur la poitrine du Seigneur, ait pu représenter sa vie personnelle avec Jésus comme une vie avec le Logos incarné de Dieu. Il est impossible d'imaginer une puissance de foi et de philosophie suffisante pour oblitérer assez le souvenir d'une vie réelle et y substituer cette merveilleuse peinture d'un être divin. On comprend que Paul qui n'avait pas connu Jésus, qui n'avait pas été en contact avec l'homme, ait pu susbtituer le Christ céleste au Christ terrestre, mais il n'a pu en être de même pour un homme qui aurait vécu en commerce quotidien avec Jésus. Si cette observation était juste cela reviendrait à nier que les apôtres, témoins de Jésus-Christ, croyant à sa messianité et à sa divinité, aient pu transmettre quoi que ce soit de la vie de Jésus.

En réalité, il n'y a aucune impossibilité à ce qu'un ami personnel du Seigneur, qui avait vécu dans son intimité, qui, par cette vie de tous les jours et par les enseignements de son maître, avait connu ce qu'était celui-ci, non seulement dans ce qui paraissait aux yeux de tous, mais encore dans sa nature intime, que cet ami ait pu redire ce qu'il avait vu et répéter ce qu'il avait entendu. Or, Jean avait été le témoin

1. *Das apostoliche Zeitalter*, p. 535, Freiburg Br., 1892.

des actes de Jésus et il avait entendu celui-ci enseigner quelles étaient ses relations avec le Père céleste. Et il est dans la nature des choses qu'étant le disciple que Jésus aimait, Jésus l'ait éclairé plus que quiconque sur sa nature divine. Et c'est bien ce qui se dégage du IVe évangile. Jean ne craint pas de faire ressortir vivement la nature humaine de Jésus. Celui-ci est un homme constitué comme tout homme. Il a faim, il mange, il boit, il est fatigué, il pleure, son âme est troublée, il reçoit des soufflets, il est battu de verges, couronné d'épines, enfin crucifié. Mais, d'autre part, Jean redit les sublimes enseignements qu'il a entendus. Il ne parle pas de lui-même, il n'émet pas des théories qui sont les siennes. Il ne raisonne pas sur Jésus, il est simplement un écho qui répète ce qu'une autre bouche a dit. Dans ces conditions, quelle impossibilité y a-t-il à ce que le IVe évangile ait été écrit par un ami personnel de Jésus? Pour nous, non seulement nous n'en voyons pas, mais nous croyons même que seul un ami, vivant intimement avec son Maître, a pu le connaître aussi bien, et en parler avec autant d'affection et de sincérité.

Relevons encore une objection qui est dirigée directement contre l'origine johannique du IVe évangile. Les églises d'Asie Mineure, adoptant la coutume juive, célébraient la Pâque le 14e jour du premier mois de l'année juive. Elles commémoraient ainsi le dernier repas de Jésus avec ses disciples. Or, elles appuyaient leur coutume sur l'autorité de Jean l'apôtre, qui avait introduit et approuvé cet usage. Mais, dans ce cas, Jean

ne peut être l'auteur du IVe évangile, puisque, d'après celui-ci, Jésus aurait été crucifié avant que les Juifs aient mangé la Pâque; par conséquent, le dernier repas aurait eu lieu le 13e jour et non le 14e. Remarquons d'abord que cette observation ne peut être présentée par ceux qui nient le séjour de Jean à Ephèse. Il est, d'ailleurs, inutile de discuter longuement cette objection; actuellement, elle est abandonnée parce qu'on a reconnu que le IVe évangile n'avait pas à être appelé en témoignage sur la question en litige, puisque celle-ci portait simplement sur le jour de la célébration de la Pâque chez les chrétiens. Devait-on suivre la coutume juive et la célébrer le 14e jour de nisan ou devait-on la célébrer le jour de la résurrection de Jésus-Christ? Telle était la controverse. Jamais les évangiles synoptiques, non plus que le IVe évangile, n'ont été appelés par les tenants de l'une des deux coutumes en faveur de leur opinion.

De cette longue étude sur le IVe évangile nous pouvons conclure que l'auteur était un juif palestinien, contemporain de Notre-Seigneur et témoin oculaire des faits qu'il raconte et auriculaire des discours qu'il rapporte. Or, tel était Jean, l'apôtre. Rien ne s'oppose donc à ce que l'auteur du IVe évangile ait été Jean l'apôtre. Au contraire, d'après quelques traits relatés dans l'évangile, le disciple que Jésus aimait est celui qui a écrit l'évangile et ce disciple était Jean l'apôtre. De plus, la tradition unanime attribue le IVe évangile à Jean; nous devons donc conclure que Jean l'apôtre est l'auteur de cet évangile.

§ 3. — But de l'auteur du IVe évangile.

Dès l'antiquité on s'est demandé dans quel but le IVe évangile avait été écrit et, de nos jours encore, les critiques ne sont point en parfait accord sur ce point.

Pour Origène[1] aucun des évangélistes n'a manifesté aussi clairement que Jean la divinité de Jésus. C'est aussi l'opinion d'Eusèbe[2], de saint Jérôme[3], de saint Augustin[4], qui remarque que les trois premiers évangélistes ont dit peu de choses sur la divinité de Jésus, tandis que Jean a parlé de la divinité du Seigneur comme aucun autre. A ce point de vue se rattache celui de Clément d'Alexandrie[5]. Le dernier de tous, Jean, voyant, dit-il, que les faits matériels, τὰ σωματικά, avaient été exposés dans les évangiles, pressé par ses amis et inspiré par l'Esprit, écrivit un évangile spirituel, πνευματικόν. Épiphane[6] croit aussi que Jean a dit des choses spirituelles, πνευματικά, tandis que les autres évangélistes ont rapporté les choses matérielles, τὰ σαρκικά, de sorte que par les quatre évangiles nous apprenons tout ce qui concerne la chair et la divinité du Christ.

1. *In Joan.*, t. I, 4.
2. *Hist. eccl.* III, 64.
3. *In Matth. Prol.*
4. *In Joan.* Tract. 36, 1.
5. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 14.
6. *Haer.* 51, 19. — Cf. Ephrem, *Evang. conc. exp.*, éd. Moesinger, p. 226, Venise, 1876.

D'autre part, plusieurs écrivains ecclésiastiques ont déclaré nettement que le but de Jean était de compléter le récit des évangiles synoptiques. Jean, a-t-on dit, a voulu raconter ce qu'avait fait le Christ au commencement de sa prédication, avant l'incarcération de Jean-Baptiste. L'évangile de Jean, dit Eusèbe [1], comprend l'histoire des premières œuvres du Christ; les autres évangélistes nous donnent le récit de ce qu'il a fait à la fin de sa vie. Saint Jérôme [2] et Théodore de Mopsueste [3] adoptent ce point de vue.

D'autres écrivains ont rapporté la tradition d'après laquelle Jean aurait écrit son évangile pour répondre aux hérétiques de son temps. D'après Irénée [4], c'est pour confondre Cérinthe et les Nicolaïtes, et pour persuader à tous qu'il n'y avait qu'un Dieu, qui a tout fait par son Verbe, que Jean a écrit son évangile. Il établissait, en outre, la vérité contre Marcion, quelques-uns des gnostiques et contre les disciples de Valentin. Saint Jérôme [5] croit aussi que Jean a écrit son évangile contre Cérinthe et les autres hérétiques, surtout contre les Ébionites, qui affirmaient que le Christ n'avait pas existé avant Marie.

Les écrivains du moyen âge et les critiques de notre époque ont adopté tantôt l'une, tantôt l'autre de ces hypothèses. Jean a voulu établir la divinité et la messianité de Jésus, Luthardt, Godet, Weiss, Cornely; il

1. *Hist. eccl.* III, 24.
2. *De viris ill.* 9.
3. *Com. in Joan.* MIGNE, LXVI, col. 727.
4. *Adv. Haer.* III, 11, 7.
5. *De viris ill.* 9.

a voulu compléter les évangiles synoptiques, Luthardt, Godet, Resch; il a écrit contre Cérinthe, Erasme, Grotius, Hengstenberg, Henle, Weiss, Harnack; contre les Ébionites, Lessing, de Wette, Godet, Henle; contre les Docètes, Semler, Schneckenburger, Ebrard; contre les Gnostiques, Bleek, Mangold. On a émis aussi de nouvelles hypothèses. Nous en avons déjà cité quelques-unes dans l'exposé des systèmes sur la question johannique. Relevons encore celle de Reuss [1] qui ne reconnaît pas d'autre but à l'auteur du IVe évangile que d'avoir voulu écrire un résumé de la théologie évangélique, telle qu'elle peut et doit s'édifier sur le fait de la divinité du Sauveur. D'après Thoma [2], Jean a voulu donner une explication chrétienne de la théorie spéculative du Logos.

Pour Aberle, Schanz, Batiffol, Jean a écrit pour répondre aux Juifs. Pour Corssen, il réfutait la christologie des *Acta Johannis* de Leucius. Enfin, Grotius, Storr, Ewald, Baldensperger, croient que le IVe évangile est dirigé contre les disciples de Jean-Baptiste.

Nous devons établir par l'examen de l'évangile lui-même ce que ces diverses hypothèses ont de fondé. Or, de l'analyse que nous ferons du IVe évangile, se dégagent les idées suivantes que l'on peut bien qualifier d'idées directrices de l'œuvre et qui, par conséquent, en indiquent le but.

Le Verbe est Dieu et le Verbe est devenu chair; il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire,

1. *La Théologie Johannique*, p. 29.
2. *Die Genesis des Johannesevangelium*,

qui était celle d'un Fils unique venu du Père. Le Verbe, devenu chair, c'est Jésus-Christ. Jésus-Christ est le Verbe, le Fils de Dieu, affirme le prologue. L'évangile démontre cette filiation divine et la messianité de Jésus. Jean-Baptiste atteste que Jésus est le Fils de Dieu, I, 34; Nathanaël le confesse, I, 49. Les premiers disciples croient, parce qu'ils reconnaissent Jésus comme le Messie annoncé par les prophètes, I, 41, 45; Jésus, par son premier miracle, manifeste sa gloire, II, 11. De ses paroles à Nicodème il ressort qu'il est le Fils de l'homme, III, 13, mais aussi le Fils unique de Dieu, envoyé par Dieu dans le monde, pour sauver quiconque croit en lui, III, 16. Jésus affirme à la Samaritaine qu'il est le Messie, IV, 26; les Samaritains déclarent savoir qu'il est le Sauveur du monde, IV, 42. Les Pharisiens ont compris que Jésus appelait Dieu, son Père, et par là se faisait égal à Dieu, V, 18. Toute la réponse de Jésus, V, 17 ss., prouve qu'il est le Fils de Dieu; même démonstration après la multiplication des pains, VI, 40, qui aboutit à la confession de Pierre, que Jésus est le Messie, Fils de Dieu. De nouveau, Jésus affirme aux Juifs que Dieu est son Père, VIII, 54; à ses disciples, qu'il est la lumière du monde, IX, 5; à l'aveugle-né, qu'il est le Fils de Dieu, IX, 37. Il déclare aux Juifs qu'il est le Messie, V, 25, et ils veulent le lapider parce qu'il se fait Dieu, X, 33, 36. Jésus déclare à Marthe qu'il est la résurrection et la vie, XI, 25, et celle-ci professe que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, XI, 27. Dans ses dernières paroles à ses disciples, Jésus affirme qu'il est dans le Père et que le

Père est en lui, XIII, 10; que tout ce qu'a le Père est à lui, XVI, 15; qu'il est un avec son Père, XVII, 21, 22. L'auteur résume tout son livre par ces mots : Jésus a fait encore en présence de ses disciples beaucoup d'autres miracles, qui ne sont pas écrits dans ce livre. Mais ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et afin que, en croyant, vous ayez la vie en son nom, XX, 30, 31. En admettant même que ces paroles visent directement les miracles, rapportés immédiatement auparavant, on doit reconnaître aussi qu'elles ont une portée plus générale, et qu'elles s'appliquent à l'ensemble de l'écrit.

Le but de l'auteur est ici nettement marqué. Il a écrit pour promouvoir la foi en Jésus, Fils de Dieu et Messie, afin que les croyants aient la vie en son nom. Tout le long de l'évangile il insiste sur la nécessité de la foi en Jésus-Christ et relève avec soin l'incroyance des uns et la foi des autres en Jésus. Jean rend témoignage à la lumière afin que tous croient par lui, I, 1; ceux qui croient deviennent enfants de Dieu, I, 12; après le miracle de Cana, les disciples crurent en Jésus, II, 11; à Jérusalem, plusieurs crurent en lui, II, 23; les Samaritains crurent en lui, IV, 39; l'officier de Capharnaüm crut à la parole de Jésus, IV, 50; après la multiplication des pains, il y en a parmi les disciples de Jésus qui ne croient pas, VI, 69; les frères de Jésus ne croyaient pas en lui, VII, 5; dans le temple plusieurs de la foule crurent en Jésus, VII, 27; VIII, 30, 31; les Juifs ne croyaient pas en lui,

IX, 18; après les discussions qui suivirent la guérison de l'aveugle-né, beaucoup crurent en lui, X, 42; la résurrection de Lazare a été opérée pour promouvoir la foi des disciples, XI, 17, et elle est accordée à la foi de Marthe, II, 27; les Juifs qui avaient vu la résurrection de Lazare crurent en Jésus, XI, 46; XII, 11; cependant les Juifs ne croyaient pas en lui, XII, 27; plusieurs des chefs crurent en lui, XII, 42; les disciples ont cru que Jésus était envoyé par le Père, XVII, 8, 4. A chaque page de l'évangile, il est affirmé que celui qui croit aura la vie éternelle, III, 36; VI, 67; XI, 25, 40; qu'il ne restera pas dans les ténèbres, XII, 46. Enfin, Jésus déclare heureux ceux qui ont cru, XX, 29. Il ressort encore nettement de ces textes que l'auteur veut faire naître dans l'esprit de ses lecteurs la foi à Jésus, Fils de Dieu et Messie, afin que par cette foi ils aient la vie en son nom.

Ce but dogmatique est certainement le principal, mais ne peut-on pas admettre des buts secondaires, ou tout au moins croire que l'écrit suppose d'autres buts, ou si l'on veut, en atteint d'autres, indépendamment peut-être de l'intention de l'auteur? Passons donc en revue les buts divers que l'on a cru reconnaître dans cet écrit, et voyons ce qu'il en faut retenir.

Remarquons d'abord que nous avons bien là un évangile spirituel, πνευματικὸν εὐαγγέλιον, et que Clément d'Alexandrie a exactement caractérisé le livre et son but par cette expression. De plus, il est exact de dire que le IV[e] évangile a réfuté Cérinthe, puisque cet héré-

tique niait la divinité de Jésus-Christ. D'après Irénée[1], Cérinthe, soutenait que Jésus, fils de Joseph et de Marie, était un homme semblable aux autres. A son baptême, le Christ descendit en lui sous la figure d'une colombe, et vécut en Jésus jusqu'à la Passion; à ce moment, le Christ s'était envolé de Jésus, et celui-ci seul serait mort et aurait ressuscité. La première épître de Jean répond encore plus directement à cet hérétique : « Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ? » I Jn. II, 22, et cette épître se rattache à l'évangile lorsqu'elle affirme que Jésus le Messie est venu en chair, IV, 2. Le IVe évangile réfutait aussi les Ébionites, négateurs de la divinité de Jésus-Christ. Il n'a pu avoir en vue les gnostiques, non plus que Marcion, puisque ces hérétiques ont surgi postérieurement, mais on peut dire qu'il les a réfutés à l'avance.

Nous ne pouvons admettre avec Schanz et Batiffol qu'en certains passages l'auteur avait en vue les Juifs, qu'il voulait surtout convertir. Il a, dit-on, nettement affirmé l'abolition de la loi mosaïque, VII, 23; le salut par le Fils seul, VIII, 36; déclaré que Dieu serait adoré dans l'Esprit et dans la vérité, IV, 23. En quelques passages se trahit une certaine hostilité contre les Juifs. Jésus devait mourir non pas pour la nation seulement, mais aussi pour réunir en un seul corps les enfants de Dieu dispersés, X, 52. Le privilège des Juifs est donc périmé. Remarquons seulement

1. *Adv. Haer.* I, 6, 1.

que ces passages sont assez peu nombreux dans l'évangile et tendent surtout à prouver ce que nous avons déjà relevé dans les synoptiques, à savoir que Jésus était venu pour sauver tous les hommes, et non plus les Juifs seulement. C'est à cela surtout que se borne l'antijudaïsme du IV[e] évangile. Les Juifs que Jésus combat, sont ceux qui voudraient restreindre le salut à Israël. Si Jean avait voulu convertir les Juifs, au lieu d'en appeler au témoignage de Jean-Baptiste, des apôtres et du Père lui-même, pour établir la messianité de Jésus, il aurait, quoi qu'en pense Batiffol, montré par les textes de l'Ancien Testament que Jésus était le Messie, attendu par les Juifs. Cette preuve seule aurait pu faire impression sur les Juifs. Or, nulle part, sinon dans le récit de la Passion, le IV[e] évangile n'en appelle aux écrits de l'Ancien Testament pour établir la messianité de Jésus.

Nous présenterons des observations analogues à ceux qui soutiennent que Jean a écrit contre les disciples de Jean-Baptiste. Il insiste, en effet, à diverses reprises, pour établir que Jean-Baptiste n'était pas la lumière, mais qu'il devait rendre témoignage à la lumière, I, 8; qu'il est le prédécesseur de celui qui était avant lui, I, 15. Jean déclare lui-même qu'il n'est pas le Messie, I, 20; il est venu baptiser dans l'eau afin de manifester à Israël Jésus, l'Agneau de Dieu, I, 29-31. Plus tard, il déclare nettement encore qu'il n'est pas le Messie, III, 28. La présence de Jésus aux noces de Cana est un contraste avec la vie austère de Jean-Baptiste. Enfin, il est affirmé que Jean n'a point fait de

miracles, mais que tout ce qu'il a dit de Jésus était vrai, X, 41. Il est fort possible que tous ces passages visent les disciples de Jean-Baptiste, hostiles à Jésus, et qui, encore au temps de Paul, donnaient le baptême de Jean, *Act.* XIX, 3. Mais cette polémique transitoire contre les disciples de Jean ne peut être tenue pour le principe directeur du IVe évangile, car elle se rencontre seulement dans les premiers chapitres.

Enfin, Jean a-t-il eu pour but de compléter les évangiles synoptiques? Nous ne le pensons pas, bien qu'en réalité il l'ait fait dans une certaine mesure. Jean a écrit, pour démontrer que Jésus était, avons-nous dit, Messie et Fils de Dieu et par là promouvoir et fortifier la foi en lui; il a choisi les faits qui établissaient le mieux sa thèse, laissant de côté des faits déjà racontés par les synoptiques, qui n'importaient pas à sa démonstration, répétant ceux qui lui étaient utiles ou nécessaires et ajoutant ceux que les synoptiques n'avaient pas enregistrés et qu'il relevait, parce qu'ils fortifiaient son argumentation. En définitive, dans le choix des matériaux qu'il a employés, Jean n'a pas agi autrement que les synoptiques.

L'auteur du IVe évangile a-t-il voulu réfuter les Docètes? C'est possible, car après avoir déclaré dans le prologue que le Logos était devenu chair, il insiste à diverses reprises sur l'humanité de Jésus. Il rapporte seul la constatation que Thomas est invité à faire par Jésus de la réalité du corps ressuscité, XX, 25-27. Ces indices sont trop vagues pour permettre une affirmation, et le dernier argument porte à faux, car il est

question là de constater la réalité de la résurrection de Jésus et non l'union du Logos avec l'humanité, ce que contestaient les Docètes.

§ 4. — Destinataires du IVe évangile.

De l'opinion que l'on a adoptée sur le but que l'auteur s'est proposé en écrivant son livre, découle, à un certain degré, celle qu'on aura sur les destinataires de l'écrit. Il semblerait, à première vue, que l'auteur a écrit pour les Juifs, à qui il voulait prouver que Jésus était le Messie; mais, s'il en était ainsi, il n'aurait pas supposé chez ses lecteurs l'ignorance des usages juifs, I, 39, 48; V, 2, etc. et surtout de la langue hébraïque, et, par conséquent, n'aurait pas traduit les mots araméens qu'il rencontrait, I, 38, 42; IX, 7. D'ailleurs, il aurait établi sa thèse, ainsi que nous l'avons déjà dit, en s'appuyant sur les preuves scripturaires, sur les prophéties réalisées en Jésus, ce qu'il ne fait jamais, excepté pour des causes spéciales, pendant le récit de la Passion.

L'auteur a donc écrit pour des Grecs convertis au christianisme. S'il avait écrit pour des païens, ou même pour des néophytes, il n'aurait pas établi la preuve de la divinité de Jésus sur le témoignage de Jean-Baptiste, des apôtres, de Dieu ou de Jésus lui-même. Mais, il aurait, à l'exemple des synoptiques, insisté sur les miracles, qui prouvaient la divinité de Jésus. Écrivant pour des chrétiens, il a employé les meilleurs arguments qui pouvaient leur être pré-

sentés, à savoir les témoignages mentionnés plus haut. S'il a cité plusieurs prophéties dans le récit de la Passion, c'est qu'il voulait prouver à ses lecteurs que ce qui avait été prophétisé du Christ s'était accompli en Jésus, pendant sa passion, et, par conséquent, que les Cérinthiens se trompaient, en affirmant que le Christ avait abandonné Jésus avant sa passion. Il semble donc que la foi des lecteurs avait besoin d'être fortifiée, et c'est pour vivifier cette foi, nous l'avons vu, que l'auteur du IV[e] évangile a écrit. A-t-il écrit pour un petit groupe de disciples, parce que son évangile était trop profond pour être compris de tous? C'est ce dont nous ne sommes pas convaincu, car si tous n'ont pas pu le comprendre dans son entier, tous pouvaient y trouver la confirmation de leur foi en Jésus, Fils de Dieu et Messie, et ainsi avoir la vie en lui. Le but de l'auteur était donc atteint.

§ 5. — Date de composition du IV[e] évangile.

Presque tous les critiques, à l'exception de Semler, Wittichen, Wuttig, croient que le IV[e] évangile a été écrit après les évangiles synoptiques. Il a dû être écrit après la ruine de Jérusalem, en 70, car, en plusieurs passages, il est parlé au passé de tout ce qui touche à Jérusalem : Au delà du Cédron, où il y avait un jardin, XVIII, 1. Béthanie était près de Jérusalem, XI, 18. Au reste, nous verrons plus tard que l'auteur du IV[e] évangile a connu les synoptiques. Si l'on s'en tient à ce que raconte le canon de Muratori, il fau-

drait croire qu'il a été écrit avant la mort de l'apôtre André, mort dont on ne connaît d'ailleurs pas la date, mais ce témoignage a peu de valeur sur ce point. Il est des écrivains qui ont pensé que Jean aurait écrit son évangile au temps de son exil à Patmos, par conséquent avant le règne de Domitien, 96-98. Si, comme nous allons le dire, l'évangile a été écrit à Éphèse, il a dû être écrit vers l'an 98-117, les dates entre lesquelles est placée la mort de l'apôtre Jean. Épiphane [1] affirme que Jean a écrit son évangile étant âgé de plus de quatre-vingt-dix ans, après son retour de Patmos. L'auteur du commentaire sur Jean, attribué à saint Augustin, dit que l'évangile a été écrit soixante-cinq ans après l'Ascension du Seigneur [2]; Théophylacte [3] et Euthymios Zigabenos [4] disent trente-deux ans seulement.

Il est impossible de fixer la date par l'étude de l'évangile; il ne donne aucune indication sur l'époque à laquelle il a été écrit. En supposant même, ce qui n'est pas prouvé, que l'auteur a voulu combattre les Cérinthiens, les gnostiques ou les docètes, nous restons toujours dans l'imprécis, car nous n'avons aucune date certaine sur le temps où florissaient ces hérésies. Il n'est donc pas étonnant que l'on ait donné sur l'époque de composition du IV[e] évangile les dates les plus diverses. Voici celles qu'indiquent les principaux cri-

1. *Haer.* 51, 12.
2. *Praef. in Joan.*
3. *Praef. in Matth.*
4. *Praef. in Matth.*

tiques : Baur, Scholten, vers 160-170; Volkmar, vers 155; Bretschneider, Zeller, Schwegler, vers 150; Lützelberg, Hilgenfeld, Thoma, vers 130-140; Keim, vers 130; Nicolas, Renan, Schenkel, vers 110-115; Loisy, vers 100-125, mais plutôt près de l'an 100; Hug, Maier, Ritschl, Döllinger, Aberle, Weizäcker, Godet, Schegg, Pölz, vers l'an 100; Vigouroux, Batiffol, Mangenot, vers 90-100; Camerlynck, vers 85-95; Weiss, vers 95; Harnack, vers 80-110, probablement après 95; Cornely, vers 95-100; Bisping, Ewald, Keil, Le Camus, Zahn, Westcott, vers 80-90; Reithmayr, Schulze, Wittichen, vers 70-80.

Toutes les dates qui dépassent l'an 120 sont exclues par le fait qu'à partir de cette époque l'évangile était connu.

§ 6. — Lieu de composition du IVe évangile.

Sur le lieu où fut publié le IVe évangile, nous avons le témoignage précis d'Irénée [1]. Jean publia son évangile pendant son séjour à Éphèse d'Asie. Plusieurs autres écrivains confirment ce fait. Quelques-uns cependant, le Pseudo-Hippolyte, Dorothée de Tyr, Suidas, Théophylacte, Nicéphore, pensent que le IVe évangile a été écrit à Patmos. La synopse du Ps. Athanase dit que l'évangile selon saint Jean fut composé par saint Jean pendant son bannissement à Patmos, et publié par lui à Éphèse. Cependant Wittichen a proposé la Syrie

1. *Adv. Haer.* III, 1, 1.

comme lieu de composition, et Baur, Keim, Alexandrie.

Presque tous les critiques modernes, Réville, Harnack, Bousset, von Soden, pensent que le IV[e] évangile est né en Asie Mineure et plus précisément à Éphèse ou dans la région éphésienne. Resch[1] cependant pense que le IV[e] évangile a été écrit par Jean à Pella dans la Décapole. La seule preuve qu'il en donne c'est la correction qu'il introduit dans le canon de Muratori. Au lieu de Johannis ex decipolis, il lit ex decapoli. Il fait aussi remarquer que les apôtres dont parle ce document, ne pouvaient être réunis à Éphèse.

L'étude de l'évangile ne nous fournit sur ce point aucun renseignement précis. Il semble bien que c'est à Éphèse qu'a dû naître un évangile où Jésus était nettement affirmé Messie et Fils de Dieu. C'est dans cette ville qu'enseigna Cérinthe et que naquit ou se propagea le gnosticisme. C'est aussi dans cette région qu'on a relevé l'emploi de l'adjectif possessif ἐμός au lieu du pronom μου, particularité linguistique du IV[e] évangile. Les présomptions sont donc en faveur d'Éphèse comme lieu de composition ou tout au moins de publication du IV[e] évangile.

§ 7. — Plan du IV[e] évangile.

Divers plans ont été proposés pour encadrer les récits et les discours du IV[e] évangile. Tous ceux qui

1. *Paralleltexte zu Johannes*, p. 32.

ont pour idée initiale que ce livre est un écrit didactique pèchent sur plusieurs points, car l'histoire ne rentre pas dans un cadre théorique; seuls, les plans qui voient dans le IVe évangile un véritable récit historique, destiné à prouver des vérités dogmatiques, fournissent un groupement réel.

Nous citerons seulement les plans les plus caractéristiques; pour le détail on pourra consulter Luthardt [1] ou Godet [2]. Inutile de citer les divisions qu'établissent Lampe, Eichhorn, Bengel, Olshausen, entre les diverses parties de l'évangile; elles sont trop artificielles. De Wette pense que l'évangile développe une idée unique : la gloire du Christ. Elle est exposée dans le ch. Ier, puis traduite en action dans les ch. II-XII, et manifestée dans tout son éclat, XIII-XX. Baumgarten-Crusius précise ce plan. Il divise l'évangile en quatre parties : 1, Les œuvres du Christ, I-IV; 2, Ses luttes, V-XII; 3, Sa victoire morale, XIII-XIX; 4, Sa victoire finale, XX. A. Schweizer se place au point de vue de l'opposition faite à Jésus : 1, La lutte s'annonce dans le lointain, I-IV; 2, Elle éclate avec violence, V-XII; 3, Le dénouement, XIII-XX. Reuss voit dans le IVe évangile la révélation du Christ au monde : 1, Jésus se révèle au monde, enrôlant d'abord, I-IV, puis triant, V-XII; 2, Il se révèle aux siens, XIII-XVII; 3, Dénouement, XVIII-XX.

Baur trouve dans l'évangile l'histoire du développement de la foi : 1, Première manifestation du Verbe;

1. *Das Johannes Evangelium*, 2e Aufl, I, p. 200-222.
2. *Com. de l'Év. selon saint Jean*, t. II, p. 12-23.

premiers symptômes de foi et d'incrédulité, I-VI ; 2, Victoire de la foi sur l'incrédulité, VII-XII ; 3, Développement de la foi, XIII-XVII ; 4, Mort de Jésus, œuvre de l'incrédulité, XVIII-XIX ; 5, Résurrection de Jésus, triomphe définitif de la foi, XX. Luthardt se place au point de vue de la révélation historique de Jésus. 1, Jésus commence à se révéler comme Fils de Dieu, I-IV ; 2, Jésus continue à se rendre témoignage à lui-même, en luttant contre l'incrédulité juive, V-XII ; 3, Jésus se donne complètement à la foi des siens, XIII-XX.

La division des parties est plus complète chez Lange : 1, L'accueil fait au Christ par les amis de la lumière, I, 19-IV, 54 ; 2, Le conflit entre le Christ et les éléments de ténèbres, V, 1-VII, 9 ; 3, La fermentation s'accroît de plus en plus, VII, 10-X, 21 ; 4, La séparation complète entre les éléments hétérogènes, X, 22-XIII, 30 ; 5, Le Seigneur parmi les amis de la lumière, XIII, 31-XVII, 26 ; 6, Le Seigneur au milieu de ses ennemis, XVIII-XIX ; 7, La victoire du Seigneur, XX. Godet se place à un point de vue plus historique : 1, Jésus se révèle comme le Messie, naissance de la foi et symptômes d'incrédulité, I, 19-IV ; 2, Développement de l'incrédulité chez les Juifs et de la foi chez les disciples, V-XII ; 3, La Foi atteint son plus haut point de force et de lumière chez les disciples, XIII-XVII ; 4, L'incrédulité nationale consomme son œuvre par le meurtre du Messie, XVIII-XIX ; 5, La Résurrection consomme la victoire de la foi sur les derniers restes d'incrédulité chez les disciples, XX. König voit

dans l'évangile la manifestation du Logos en la personne de Jésus : 1, la manifestation du Logos, I-VI ; 2, Le triage entre les éléments opposés, VII-XII ; 3, La catastrophe résultant de ce triage et aboutissant à la victoire du Logos, XIII-XX.

W. Sanday propose le plan suivant : 1, Prologue, I, 1-18 ; 2, Manifestation de Jésus aux individus et en public, I, 19-IV, 51 ; 3, Révélation plus complète ; accroissement de l'incrédulité chez les Juifs, V, 1-XII, 50 ; 4, Accroissement de la foi chez les disciples, XIII, 1-XVII, 26 ; 5, Consommation de l'incrédulité, passion, XVIII, 1-XIX, 42 ; 6, Consommation de la foi, résurrection, XX ; 7, Épilogue, XXI.

Holtzmann admet trois parties dans l'évangile : 1, Proposition de l'évangile et préparation du conflit, I-VI ; 2, Lutte de la lumière nouvelle contre les anciennes ténèbres, VII-XII ; 3, Victoire intérieure de la lumière qui extérieurement paraît vaincue, XIII-XX.

D'après Cornely l'évangile est la manifestation de la gloire divine dans le Christ, Dieu et homme. Cette idée est exposée dogmatiquement dans le prologue, I, 1-18, puis développée en deux parties : 1, Le Seigneur manifeste sa gloire dans sa vie publique, I, 19-XII, 50 ; 2, dans sa mort, XIII, 1-XXI, 23. Belser distingue trois parties dans l'évangile : 1, Révélation de Jésus à ses disciples, I, 19-II, 11 ; révélation à un cercle plus étendu et commencement de l'opposition, II, 12-IV, 54 ; 2, Progrès de la révélation de Jésus par les actes et la parole, lutte de la lumière et des ténèbres, accroissement de l'incrédulité, V, 1-XII, 50 ; 3, Point culminant

de la révélation de Jésus à ses disciples, XIII, 1-XVII, 26, et de la haine incrédule chez les Juifs, triomphe du Fils de Dieu dans la résurrection, XVIII, 1-XX, 31.

Réville distingue, outre le prologue I, 1-18, qui établit l'existence du Logos, ses rapports avec Dieu et l'homme, et une courte introduction relatant le témoignage de Jean sur Jésus, I, 19-34, cinq parties dans l'évangile, 1re : Le Christ se fait reconnaître comme principe de l'ordre nouveau du salut, I, 35-IV, 42; 2e, Le Christ se manifeste alors comme principe de vie, IV, 43-VI, 71 ; 3e, Le Christ se présente comme la lumière du monde, mais le monde ne veut pas le reconnaître, VII, 1-XII, 50 ; 4e, Le Christ se fait connaître pleinement et intimement aux siens, XIII, 1-XVII, 26; 5e, Consommation de l'œuvre du Christ, XVIII-XX.

Loisy ne croit pas à un plan voulu par l'évangéliste ; l'unité de l'œuvre est due à l'unité de la pensée de l'auteur, laquelle a été la manifestation du Verbe en Jésus, qui se présente naturellement en deux parties : 1, Manifestation du Christ devant le peuple juif en Galilée et en Judée, I-XII ; 2, Couronnement de la manifestation par les discours de la Cène, la passion et la résurrection, XIII-XX.

Le plan du P. Calmes se rapproche du précédent. L'évangile de saint Jean est dominé par une idée essentielle : La manifestation de la gloire divine en Jésus. La division du livre est indiquée au ch. I, 5 : « Et la lumière luit dans l'obscurité et l'obscurité ne l'a point reçue », d'où deux parties générales : 1, Mission du

Christ, apparition du Verbe, I, 6-XII ; 2, Le Christ méconnu et repoussé, XIII-XX.

§ 8. — Analyse du IVe évangile.

PROLOGUE. I, 1-18.

Ce prologue est un résumé de l'évangile. Tout d'abord, l'évangéliste définit ce qu'était le Logos : Il était en Dieu et était Dieu ; tout a été fait par lui ; il était la vie et la lumière, 1-4. Les ténèbres n'ont point reçu la lumière. Cette lumière venait dans le monde et Jean a été envoyé pour lui rendre témoignage. Il était dans le monde, mais le monde ne l'a pas connu ; les siens ne l'ont pas reçu, 5-11. A ceux qui l'ont reçu il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, 12, 13. Et le Logos est devenu chair ; il a habité parmi nous ; nous avons contemplé sa gloire. Jean lui a rendu témoignage et nous avons reçu de sa plénitude, grâce pour grâce, car la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ, 14-17.

Le ℣ 18 résume le prologue : Personne n'avait jamais vu Dieu ; le Fils unique nous l'a fait connaître. Donc le Logos était Dieu, il était la vie et la lumière ; il est devenu chair et c'est Jésus-Christ que nous avons vu. Il était la lumière ; les uns l'ont reçu ; d'autres l'ont repoussé. Voilà les doctrines que l'évangéliste va exposer et développer.

Ire PARTIE. — RÉVÉLATION DE JÉSUS-CHRIST, I, 19-XVII.

I. MANIFESTATION PUBLIQUE, I, 19-XII.

Témoignages de Jean-Baptiste, I, 19-34. L'évangéliste rapporte d'abord deux témoignages de Jean-Baptiste sur Jésus-Christ.

1° Les Juifs, ceux qui seront les adversaires de Jésus, envoyèrent des prêtres et des lévites qui interrogèrent Jean sur sa personne et sa mission, 19-22. Il répondit qu'il n'était ni le Christ, ni Élie, ni le prophète, mais qu'il était la voix qui crie dans le désert : Aplanissez le chemin du Seigneur. Il baptise dans l'eau, mais il y a quelqu'un au milieu d'eux, dont il n'est pas digne de dénouer le cordon de sa chaussure, 23-28.

2° Le lendemain, Jean précise son témoignage. Voyant Jésus venir à lui, il déclara que celui-ci était l'Agneau de Dieu, qu'il était celui dont il a dit qu'il l'a dépassé et qu'il est venu baptiser dans l'eau, afin qu'il soit manifesté à Israël, 29-31. Il a vu l'Esprit descendre et reposer sur lui. Dieu qui l'avait envoyé baptiser dans l'eau lui a dit que celui sur qui il verrait descendre l'Esprit est celui qui baptise dans l'Esprit Saint, 32, 33. Jean résume son témoignage : Et j'ai vu et j'ai attesté que celui-là (Jésus) est le Fils de Dieu, 34.

Révélation de Jésus aux premiers disciples, I, 35-52. Le lendemain, Jean affirma de nouveau que Jésus était l'Agneau de Dieu, 35, 36. Deux de ses disciples, André et le disciple anonyme, suivirent Jésus et lui de-

mandèrent où il demeurait. Jésus leur dit de venir. Ils restèrent près de lui ce jour-là, 37-39. André déclara à son frère Simon qu'il avait trouvé le Messie et le conduisit à Jésus qui lui donna le nom de Céphas, 40-42. Le lendemain Jésus dit à Philippe de le suivre. Celui-ci affirma à Nathanaël qu'il avait trouvé le Messie; c'est Jésus de Nazareth, 43-45. Nathanaël, d'abord incrédule, crut à la parole de Jésus et confessa qu'il était le Fils de Dieu, le roi d'Israël, 46-49. Jésus conclut que Nathanaël a cru à sa parole, mais ils verront des choses plus grandes encore, 50-51.

Première manifestation de Jésus en public, II, 1-12. Jésus fut invité à des noces à Cana, 1, 2. Le vin venant à manquer, à la prière de sa mère, il changea en vin l'eau de six vases de pierre, 3-8. Étonnement du chef de la table. Ce fut le premier miracle de Jésus et par là il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui, 9-11. Jésus descendit à Capharnaüm, 12.

Manifestation de Jésus à Jérusalem; croyance et incrédulité, II, 13-25. Jésus alla à Jérusalem pour la Pâque, 13. Il chassa les vendeurs du temple et leur dit : Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de marché, 14-16. Il proclama ainsi devant tous que Dieu était son Père et cette action rappela aux disciples la paroles de l'Écriture : Le zèle de ta maison me dévore, 17. Les Juifs demandèrent à Jésus un signe qui établît son droit d'agir ainsi. Jésus leur dit de détruire le temple et qu'il le relèverait en trois jours, 18, 19. Ses interlocuteurs entendirent la réponse au sens matériel, tandis que Jésus parlait du temple de

son corps. Les disciples comprirent après sa résurrection, la signification de cette parole, 20-22. Voyant les miracles que faisait Jésus, beaucoup crurent en lui, mais il ne se fiait point à eux, car il les connaissait, 23-25.

Jésus explique à Nicodème quelle est sa mission, III, 1-21. La manifestation de Jésus devient plus complète ; l'évangéliste expose le plan du salut par Jésus crucifié et rédempteur. Un chef des Juifs, le pharisien Nicodème, vint de nuit vers Jésus et confessa qu'il croyait que Jésus était venu de la part de Dieu et que Dieu était avec lui, 1, 2. A la demande du pharisien Jésus répondit que pour posséder le royaume de Dieu, il fallait être né d'en haut. Nicodème prit la réponse au sens matériel, 3, 4. Jésus lui expliqua qu'il fallait naître de l'eau et de l'Esprit, car ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit. Il est nécessaire de naître d'en haut. De même que le vent souffle où il veut et que l'on ne le connaît que par ses effets, ainsi en est-il pour quiconque est né de l'esprit. 5-8. Nicodème demanda encore comment cela pouvait se faire ; Jésus s'étonna de son ignorance à lui, le docteur d'Israel, 9, 10.

Il semble qu'ici, ℣ 11-21, l'évangéliste prend la parole pour expliquer le plan du salut par Jésus ; ce n'est plus celui-ci qui parle à Nicodème, car, au ℣ 11, les interlocuteurs sont au pluriel et le Sauveur est nommé cinq fois à la 3e personne et il est désigné aussi par ce titre : le Fils de l'homme. Il atteste qu'il parle de ce qu'il sait, de ce qu'il a vu, et l'on n'accepte pas son témoi-

gnage, 11. Si l'on ne croit pas quand il parle des choses de la terre, comment le croira-t-on quand il parle des choses du ciel, que personne ne connaît, sinon le Fils de l'homme, qui est dans le ciel? 12-14. Il explique quelles sont ces choses célestes. Moïse éleva dans le désert le serpent dont la vue devait guérir les Israélites; de même, le Fils de l'homme est élevé afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle, car Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique, afin que par la foi chacun ait la vie éternelle, 15, 16. La mission du Fils est de sauver le monde et non de le juger (condamner). Celui qui croit en lui n'est pas jugé (condamné), et celui qui n'y croit pas est déjà jugé (condamné), 17, 18. Car la lumière qui vient dans le monde fait la sélection entre ceux qui choisissent l'obscurité parce que leurs œuvres sont mauvaises et afin qu'elles ne soient pas blâmées, et ceux qui pratiquent la vérité et par là viennent à la lumière afin que leurs œuvres soient manifestées, 19-21.

Nouveau témoignage de Jean-Baptiste, III, 22-36. Jésus alla dans le pays de Judée avec ses disciples et il baptisait par le ministère de ses disciples, 22. Jean, qui n'avait pas encore été mis en prison, baptisait à Ainon, 23. 24. Une discussion s'éleva entre les disciples de Jean et un Juif, probablement sur la valeur relative des deux baptêmes. Les disciples de Jean vinrent se plaindre à leur maître que celui à qui il avait rendu témoignage baptisait et que tous allaient à lui, 25, 26. Jean renouvela son témoignage sur Jésus. Personne ne peut rien prendre qui ne lui soit donné du ciel.

Pour lui, il a déclaré qu'il n'était pas le Christ. L'ami de l'époux se réjouit d'entendre la voix de l'époux; c'est la joie que lui-même possède maintenant. Il faut que Jésus grandisse et que lui-même diminue, 27-30.

La suite du discours paraît être un développement théologique de l'auteur, opposant Jean et Jésus, envoyé et Fils de Dieu. Celui qui vient d'en haut est au-dessus de celui qui vient de la terre, car il témoigne de ce qu'il a vu et entendu, et personne n'accepte son témoignage, 31, 32. Celui qui accepte ce témoignage reconnaît que Dieu est véridique et que son envoyé parle le langage de Dieu. Le Père aime le Fils, son envoyé et celui qui croit au Fils, a la vie éternelle, et celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie, 33-36.

Jésus en Samarie, IV, 1-42. Après s'être manifesté en Galilée, à Jérusalem, en Judée, Jésus se manifesta en Samarie.

L'hostilité des Pharisiens commença à paraître, 1, 2. Jésus partit pour la Galilée et traversa la Samarie. Il s'arrêta près d'une ville appelée Sychar, au puits de Jacob. Fatigué, il s'assit au bord du puits, tandis que ses disciples allèrent acheter des vivres, 3-6, 8. Une femme samaritaine vint puiser de l'eau; Jésus lui demanda à boire; celle-ci s'étonna qu'un Juif demandât à boire à un Samaritain, 7, 9. Jésus, dans sa réponse, parla à la femme de l'eau vive, qu'elle lui demanderait, si elle connaissait le don de Dieu. La femme entendit cette eau au sens matériel, mais Jésus lui répondit qu'il s'agissait de l'eau qui désaltérera à jamais et

deviendra pour celui qui la boira une source jaillissant en la vie éternelle, 10-14. La femme ne comprenant pas, Jésus lui dit d'aller appeler son mari. La femme répondit qu'elle n'avait pas de mari. En cela tu as dit vrai, lui dit Jésus, car tu as eu cinq maris et celui que tu as n'est pas ton mari. La femme étonnée reconnut que Jésus était prophète, 15-19. Et alors elle lui posa la question qui divisait les Juifs des Samaritains. Faut-il adorer Dieu sur le Garizim ou à Jérusalem ? 20. Jésus lui répondit que ce n'était plus ici ou à Jérusalem qu'on adorera le Père ; le salut vient, il est vrai, des Juifs, mais les vrais adorateurs adoreront Dieu en esprit et en vérité, car Dieu est esprit, 21-24. La femme répondit que le Messie qui devait venir leur fera connaître toutes choses. Jésus lui déclara qu'il était le Messie, 25, 26. Les disciples revinrent. La femme retourna à la ville et raconta qu'un homme lui avait dit tout ce qu'elle avait fait ; ne serait-ce pas le Christ ? 27-29. Les habitants vinrent vers Jésus. Cependant les disciples offraient à manger à Jésus, 30, 31. Celui-ci répondit qu'il avait un aliment qu'ils ne connaissaient pas. Sa nourriture est de faire la volonté de Celui qui l'a envoyé et d'accomplir son œuvre. Le temps de la moisson est proche. Le moissonneur recueille le fruit pour la vie éternelle, et semeur et moissonneur se réjouissent ensemble. Pour eux, ils sont envoyés pour moissonner ce que d'autres ont semé, 32-38. Les Samaritains crurent d'abord en Jésus à cause de ce que disait la femme et le prièrent de rester chez eux. Le nombre des croyants s'accrut et les Samaritains, persuadés par les discours

de Jésus, professèrent qu'il était le Sauveur du monde, 39-42.

Guérison du fils de l'officier du roi. Nouvelle manifestation de Jésus et accroissement de la foi en lui, IV, 43-54. — Jésus se rendit en Galilée, où il fut bien accueilli, 43-45. Il alla à Cana, où se trouvait un officier royal, dont le fils était malade à Capharnaüm, 46. L'officier pria Jésus de venir guérir son fils. Si vous ne voyiez des prodiges, lui dit Jésus, vous ne croiriez point, 47, 48. L'officier insista. Jésus lui dit : Va, ton fils vit, 49, 50. L'officier ayant constaté que son fils avait été guéri au moment où Jésus lui avait dit : Ton fils vit, crut, lui et toute sa famille, 51-54.

Jésus guérit un paralytique; discussion avec les Juifs, V, 1-47. Jusqu'ici Jésus avait trouvé la foi chez ses auditeurs ; maintenant il va se heurter à l'incrédulité des Juifs. — Jésus monta à Jérusalem pour la fête des Juifs ; à la piscine de Béthesda il guérit un homme paralysé depuis trente-huit ans et lui ordonna d'emporter son grabat ; ce que fit l'homme guéri. Or, c'était un jour de sabbat, 1-9. Les Juifs lui défendirent donc d'emporter son grabat. Celui-ci répondit qu'il en avait reçu l'ordre de celui qui l'avait guéri, 10, 11. Aux Juifs qui lui demandaient quel il était, il répondit qu'il n'en savait rien, 12, 13. Peu après, il rencontra Jésus, qui lui dit : Te voilà guéri, ne pèche plus. Il annonça aux Juifs que c'était Jésus qui l'avait guéri, 14, 15. Les Juifs poursuivaient Jésus pour avoir violé le sabbat. Celui-ci leur ayant répondu : Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent, moi aussi je suis à l'œuvre ; ils vou-

lurent le mettre à mort parce qu'il se faisait l'égal de Dieu, l'appelant son Père, 16-18.

La discussion porte donc sur deux points : Jésus viole le sabbat, qu'a pratiqué Dieu en l'instituant; il se proclame égal de Dieu. Jésus répondit aux Juifs en expliquant la mission qu'il avait reçue de son Père, 19-30, et il la justifia par le témoignage que lui rend le Père, 31-40, en face de l'incrédulité des Juifs, 41-47.

1° Le Fils ne fait rien de lui-même; mais le Fils fait tout ce que fait le Père; le Père aime le Fils et lui révèle des œuvres toujours plus grandes, qui étonneront les Juifs. Le Père ressuscite les morts; de même, le Fils vivifie qui il veut, 19-21. Le Père lui a remis le jugement pour que tous l'honorent. Celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père. Celui qui croit a la vie éternelle, 22-24. Et le moment vient où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'entendront vivront, 25. Car le Fils a reçu du Père d'avoir comme lui la vie en lui-même, et il a reçu aussi le pouvoir de juger parce qu'il est fils de l'homme, 26, 27. Ils ne doivent pas s'étonner de cela, car il y aura résurrection des bons pour la vie et des mauvais pour le jugement, 28, 29. De lui-même il ne fait rien, mais il fait la volonté de celui qui l'a envoyé et c'est pourquoi son jugement est juste, 30.

2° Jésus prouve la légitimité de sa mission par les témoignages qui lui sont rendus, 31-40. Il ne se rend pas témoignage à lui-même; un autre le fait, 31, 32. Jean m'a rendu témoignage; si j'accepte ce témoignage d'un homme, c'est à cause de vous qui avez voulu vous

réjouir à la lumière de ce flambeau brillant, 33, 34. Mais j'ai le témoignage de mon Père. car les œuvres que je fais témoignent que le Père m'a envoyé et il m'a rendu témoignage; vous n'avez pas sa parole en vous, parce que vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé, 36-38. Et les Écritures dans lesquelles vous croyez trouver la vie éternelle me rendent témoignage. Et vous ne voulez pas venir à moi pour la vie, 39. 40.

3° Incrédulité des Juifs, 41-47. Jésus ne revendique pas une gloire qui vient des hommes. Il sait que ses auditeurs n'ont pas l'amour de Dieu; car ils ne l'ont pas reçu, lui qui venait au nom de son Père. tandis qu'ils reçoivent celui qui vient en son propre nom. 41-43. Ils ne peuvent croire, car ils ne recherchent pas la gloire qui vient de Dieu, 44. Ce n'est pas lui qui les accusera auprès de son Père, c'est Moïse, qui a écrit de lui. S'ils ne croient pas à ses écrits, comment croiraient-ils à ses paroles? 45-47.

Nouvelle manifestation de Jésus, multiplication des pains. Discussions et hostilité croissante, VI, 1-71. Tout d'abord, le peuple enthousiasmé acclama Jésus comme Messie; plus tard, on mit en doute sa mission: enfin on discuta ses paroles et quelques-uns même de ses disciples l'abandonnèrent.

Jésus fut suivi par la foule au delà de la mer de Galilée; il nourrit cinq mille personnes avec cinq pains d'orge et il resta douze corbeilles de pain, 1-13. Ceux qui avaient vu le miracle disaient : Celui-ci est certainement le prophète qui doit venir. Jésus se retira seul sur la montagne, 14, 15. Les disciples seuls s'em-

barquèrent pour retourner à Capharnaüm ; vers le milieu du lac, agité par le vent, ils virent Jésus qui venait à eux, marchant sur les eaux. Ils eurent peur, mais Jésus les rassura, 16-21. Le peuple, qui était resté de l'autre côté de la mer, sachant que Jésus n'était pas parti avec ses disciples, le chercha ; ne le trouvant pas, la foule traversa le lac et trouva Jésus de l'autre côté. Maître, quand es-tu venu ici? lui dirent-ils, 22-25. Jésus reprocha à ses interlocuteurs de le rechercher parce qu'ils avaient été nourris du pain qu'il leur avait donné, 26. Qu'ils acquièrent plutôt la nourriture qui demeure en la vie éternelle, que le Fils leur donnera, 27. A cette demande : Que devons-nous faire pour accomplir les œuvres de Dieu? Jésus répondit : Croire en celui que Dieu a envoyé, 28, 29. Ils lui dirent : Quels signes fais-tu pour que nous croyions en toi ? Moïse a donné à manger à nos pères la manne, pain venu du ciel, 30, 31. Jésus leur répondit : Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, c'est mon Père, qui vous donne le vrai pain du ciel, celui qui donne la vie au monde, 32, 33. A la prière des Juifs de leur donner ce pain-là, Jésus déclara qu'il est lui-même le pain de vie et que celui qui vient à lui, qui croit en lui, n'aura jamais ni faim ni soif, 34, 35. Mais ils ne crurent pas en lui. Pour lui, il ne repousse pas celui qui, donné par le Père, vient à lui, car il est descendu du ciel pour faire la volonté de son Père et la volonté de son Père est que quiconque croit au Fils ait la vie éternelle. Il le ressuscitera donc au dernier jour, 36-40.

Les Juifs murmurèrent parce que Jésus avait dit qu'il était descendu du ciel, lui, dont ils connaissaient le père et la mère, 41, 42. Jésus leur répondit que personne ne peut venir à lui, s'il n'est attiré et instruit par le Père, 43-45. Nul cependant ne connaît le Père si ce n'est le Fils, qui vient de Dieu ; par conséquent, celui qui croit en lui a la vie éternelle, 46, 47. Leurs pères ont mangé la manne et ils sont morts ; or, celui qui mange le pain du ciel ne meurt pas, 48-50. Je suis le pain de vie, déclara Jésus ; celui qui mange de ce pain vivra éternellement et le pain que je donne pour la vie du monde, c'est ma chair, 51.

Les Juifs se demandèrent comment il pouvait donner sa chair à manger, Jésus insista : Vous n'aurez pas la vie si vous ne mangez ma chair et si vous ne buvez mon sang ; car celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, il demeure en moi et moi en lui, 52-56. De même que lui-même vit par le Père, qui est vivant, celui qui me mangera vivra par moi. Voilà le pain du ciel ; celui qui me mange, vivra éternellement, 57-59.

Plusieurs des disciples trouvèrent dure cette parole. Que serait-ce, leur dit Jésus, si vous voyiez le fils de l'homme monter où il était auparavant ? 60-62. C'est l'Esprit qui vivifie ; or, les paroles que je vous ai dites sont Esprit et vie. Mais il y en a parmi vous qui ne croient point, voilà pourquoi je vous ai dit que nul ne vient à moi, s'il n'est envoyé par le Père, 63-65. Beaucoup de ses disciples se retirèrent alors. Jésus demanda aux Douze s'ils voulaient se retirer aussi, 66,

67. Seigneur, répondit Simon Pierre, tu as des paroles de vie éternelle. Nous croyons en toi parce que nous savons que tu es le Saint de Dieu, 68, 69. C'est moi qui vous ai choisis, dit Jésus, et pourtant l'un de vous est un démon. Il faisait allusion à Judas Iscariote, qui devait le trahir, 70, 71.

Hostilité contre Jésus. Enseignement sur sa personne. Discussions avec les Juifs, VII, 1-30. — Jésus restait en Galilée et ne séjournait pas en Judée, parce que les Juifs voulaient le mettre à mort. A l'approche de la fête des Tabernacles, ses frères qui ne croyaient pas en lui l'engageaient à aller à Jérusalem pour se manifester au monde, 1-4. Jésus leur répondit que son temps n'était pas encore venu; le monde le hait parce qu'il atteste que ses œuvres sont mauvaises. Il monta ensuite à Jérusalem secrètement, 5-10. Les Juifs le cherchaient pendant la fête, les uns le déclarant un homme de bien, les autres un trompeur du peuple, 11-13. Jésus arriva au milieu de la fête et monta au temple où il enseignait, 14. Les Juifs s'étonnèrent de ce qu'il connaissait les Écritures, n'ayant pas étudié, 15.

Dans sa réponse Jésus parla sur son enseignement, sur ses œuvres et sur sa personne : Ma doctrine, leur dit-il, ne vient pas de moi, mais de Dieu; consentez à faire sa volonté et vous le reconnaîtrez, 16, 17. L'iniquité n'est pas en celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, 18. Quant à eux, ils n'observent pas la loi et veulent le faire mourir, 19. La foule nia, 20. Jésus se justifia alors de l'accusation d'avoir violé le sabbat. J'ai fait une œuvre (ce jour-là) et vous en êtes

étonnés, et pourtant vous pratiquez la circoncision le jour du sabbat pour obéir à la loi de Moïse. Pourquoi vous irritez-vous contre moi parce que le jour du sabbat j'ai guéri un homme tout entier ? 21-24.

Quelques-uns s'étonnèrent que Jésus pût parler librement et se demandèrent si les chefs l'auraient reconnu comme le Messie, 25, 26. Or, celui-ci, on sait d'où il est, tandis que nul ne connaîtra d'où viendra le Messie, 27. Jésus répondit à cette question sur sa personne : Vous savez d'où je suis ; je ne suis pas venu de moi-même ; vous ne connaissez pas celui qui m'a envoyé. Moi je le connais, 28, 29. Les uns cherchaient à le saisir, d'autres croyaient en lui et se demandaient si le Messie ferait plus de miracles que lui, 30, 31. Les pharisiens envoyèrent des gardes pour s'emparer de Jésus, 32. Je m'en vais à celui qui m'a envoyé, dit Jésus à la foule, vous me chercherez et vous ne me trouverez point, 33, 34. Les Juifs se demandèrent s'il va aller vers ceux qui sont dispersés et prêcher aux païens. Que veut-il dire ? 35, 36.

Nouvelles discussions avec les Juifs, VII, 37-VIII, 1. Le dernier jour de la fête, Jésus s'écria : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ; des fleuves d'eau vive couleront pour celui qui croit en moi, 37, 38. Il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui, 39. Parmi les auditeurs, les uns disaient : C'est le prophète ; d'autres : C'est le Christ. On objectait que le Christ ne viendrait pas de Galilée, mais de Bethléem. Il y en eut même qui voulaient le saisir, 40-44. Les gardes s'en retournèrent les mains

vides, répétant que jamais homme n'avait parlé comme lui, 45, 46. Les pharisiens leur demandèrent s'ils s'étaient laissé séduire. Aucun chef n'a cru en lui, sinon la foule ignorante, 48, 49. Mais Nicodème demanda si la loi condamne quelqu'un sans l'avoir entendu. Es-tu de la Galilée? lui répondit-on, Il ne surgit point de prophète de la Galilée, 50-52. Et chacun s'en retourna chez soi, et Jésus alla sur la montagne des Oliviers, 53-VIII, 1.

La femme adultère, VIII, 2-11. Le lendemain, Jésus enseignait dans le temple. Les scribes et les pharisiens lui amenèrent une femme adultère et pour l'éprouver lui demandèrent quelle punition il lui infligeait, 2-5. Jésus ne répondit rien. On insista. Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre. Tous se retirèrent; la femme resta seule, 6-9. Puisque personne ne t'a condamnée, lui dit Jésus, je ne te condamnerai pas non plus, va et ne pèche plus, 10, 11.

Discussions avec les pharisiens, VIII, 12-59. Les discussions qui suivent se rattachent aux précédentes, V et VII; elles n'ont aucun lien chronologique avec l'épisode de la femme adultère, et il est assez probable qu'elles n'ont pas eu lieu immédiatement l'une après l'autre.

Jésus dit aux pharisiens : Je suis la lumière; celui qui me suit aura la lumière de vie, 12. Les pharisiens lui répondirent que son témoignage n'était pas vrai (valable) parce qu'il se le rendait à lui-même, 13. Mon témoignage est vrai, répondit Jésus, parce que je sais d'où je suis venu, et que j'ai avec moi le Père, qui m'a

envoyé, 14. D'après votre loi le témoignage de deux hommes est vrai. Or, je me rends témoignage, mais le Père me rend témoignage aussi, 15-18. A la demande où est son Père, Jésus répondit : Vous ne connaissez ni moi, ni mon Père; si vous me connaissiez, vous le connaîtriez, parce que les deux ne sont qu'un. Personne ne s'empara de lui, parce que son heure n'était pas venue, 19-20.

Jésus dit encore : Je m'en vais; pour vous, vous mourrez dans votre péché, 21. Les Juifs se demandèrent s'il allait se tuer. Jésus leur expliqua qu'ils sont de la terre et que lui il est d'en haut; c'est pourquoi il leur a dit que s'ils ne croyaient pas ce qu'il est, ils mourraient dans leurs péchés, 22-24. A cette demande : Qui es-tu donc? il répondit : Dès le commencement je vous l'ai dit, 25. J'ai beaucoup de choses à condamner en vous; ce que j'ai entendu de celui qui m'a envoyé, je le dis au monde. Les Juifs ne comprirent pas qu'il parlait du Père, 26, 27. Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous saurez qui je suis. Je ne fais rien sans mon Père; il est avec moi, car je fais ce qui lui plaît. Beaucoup crurent en lui, 28-30.

Jésus leur dit donc : Si vous persistez dans ma doctrine, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera, 31, 32. Les Juifs protestèrent qu'ils étaient les fils d'Abraham et qu'ils n'avaient jamais été esclaves, 33. Jésus répondit que celui qui pèche est esclave du péché, et il ne demeure pas dans la maison du Père; mais si le Fils les affranchit, ils seront libres, 34-36. Ils sont la postérité d'Abraham, et pourtant ils veulent le

tuer, lui qui dit ce qu'il a vu chez son Père; pour eux, ils font ce qu'ils ont entendu chez leur père, 37, 38. Notre père est Abraham, répondirent les Juifs. Non, dit Jésus, si vous étiez les fils d'Abraham, vous feriez ses œuvres et, à présent, en cherchant à me tuer vous faites les œuvres de votre père, 39, 40ª. Notre Père est Dieu, répliquèrent les Juifs. Si Dieu était votre père, répondit Jésus, vous m'aimeriez, car je suis son Fils et son envoyé, 40ᵇ-42. Vous n'acceptez pas ma parole parce que celui dont vous faites les œuvres et qui est votre père, c'est le diable, homicide et menteur. Vous ne me croyez pas parce que je dis la vérité, et vous ne comprenez pas parce que vous n'êtes point de Dieu, 43-47.

Les Juifs accusèrent Jésus d'être un Samaritain et d'avoir un démon, 48. Il leur répondit : Je n'ai point de démon : j'honore mon Père, et vous, vous me déshonorez. Je ne recherche pas ma gloire, et il affirma solennellement que celui qui gardait sa parole vivra éternellement, 49-56. Les Juifs répliquèrent : Abraham et les prophètes sont morts et tu déclares que celui qui garde ta parole ne mourra point. Es-tu plus grand qu'Abraham et les prophètes qui sont morts? Qui prétends-tu être? 52, 53. Jésus répondit : C'est mon Père qui me glorifie, lui qui est votre Dieu et que vous ne connaissez pas. Moi, je le connais et je garde sa parole. Quant à Abraham votre père, il a vu mon jour et il s'est réjoui, 54-56. Comment, dirent les Juifs, tu n'as pas cinquante ans et tu as vu Abraham! Avant qu'Abraham fût, répondit Jésus, je suis, 57, 58. On

voulut le lapider. Jésus se cacha et sortit du temple, 59.

Nouvelle manifestation de Jésus et hostilité des Pharisiens, IX, 1-41. En passant, Jésus vit un homme aveugle de naissance. A la question des disciples : Qui a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle? il répondit : Ni lui, ni ses parents n'ont péché, mais il est aveugle pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui, 1-3. Ces œuvres, il faut que je les opère, pendant qu'il est jour. Tandis que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde, 4-5. Il enduisit les yeux de l'aveugle avec de la boue et l'envoya se laver à la piscine de Siloë. Il revint voyant, 6, 7. Ses voisins étonnés se demandaient s'il était bien celui qu'ils avaient connu aveugle et mendiant. Celui-ci affirma que c'était bien lui, et qu'il avait été guéri par Jésus, qui lui avait enduit les yeux avec de la boue, faite avec sa salive, 8-12. On conduisit cet homme aux pharisiens. Or, c'était un jour de sabbat, 13, 14. Ceux-ci lui demandèrent comment il avait recouvré la vue. L'homme fit la même réponse qu'auparavant, 15. Les pharisiens étaient divisés entre eux sur Jésus, qui avait opéré ce miracle le jour du sabbat. Que penses-tu de lui ? dirent-ils à l'aveugle. C'est un prophète, répond celui-ci, 16, 17. Les pharisiens incrédules demandèrent aux parents de l'aveugle si c'était bien leur fils, né aveugle, et comment il voyait maintenant, 18, 19. Les parents répondirent affirmativement sur les deux premières questions, mais déclarèrent ignorer qui l'avait guéri. Qu'on interroge leur fils, 20, 21. Ils parlaient ainsi

parce qu'ils craignaient les Juifs, qui avaient menacé d'excommunication quiconque reconnaîtrait Jésus pour le Christ, 22, 23. Les pharisiens firent revenir l'aveugle et lui déclarèrent qu'ils savaient que cet homme était pécheur, 24. L'aveugle répondit qu'il ne savait pas s'il était pécheur; il savait seulement qu'il l'avait guéri, 25. On lui demanda de nouveau comment. Il répondit qu'il l'avait déjà dit. Veulent-ils devenir ses disciples? Ils l'injurièrent et se déclarèrent disciples de Moïse; ils ne savent d'où est celui-ci, 27-29. Il est merveilleux, répondit l'aveugle, que vous ne sachiez pas d'où est celui qui m'a ouvert les yeux; Dieu n'exauce pas les pécheurs. Si celui-ci n'était point de Dieu, il n'aurait pu rien faire de semblable, 30-33. Les pharisiens l'injurièrent et l'expulsèrent, 34. Jésus ayant rencontré l'homme, lui dit : Crois-tu au Fils de Dieu? Qui est-il, Seigneur? répondit-il. Tu l'as vu, dit Jésus; c'est celui qui te parle. L'aveugle l'adora, 35-38. Et Jésus ajouta : Je suis venu pour que les aveugles voient et que ceux qui y voient deviennent aveugles, 39. Sommes-nous aussi aveugles? lui demandèrent les pharisiens. Si vous étiez aveugles, répondit Jésus, vous seriez sans péché, mais parce que vous prétendez y voir, votre péché subsiste, 40, 41.

Déclarations de Jésus, X, 1-20. L'enseignement de Jésus est donné ici sous forme allégorique. Celui qui n'entre pas dans le bercail par la porte est un voleur, 1. Le berger entre par la porte. Les brebis connaissent sa voix et le suivent au pâturage. Elles fuiraient un étranger parce qu'elles n'en connaissent pas la voix,

2-5. Comme on ne comprenait pas, Jésus s'expliqua : Je suis la porte des brebis; quiconque est venu avant moi est un voleur. Celui qui entrera par moi sera sauvé, 6-9. Le voleur vient pour tuer, lui pour donner la vie, 10. Il est le bon pasteur, qui donne sa vie pour ses brebis; le mercenaire en présence du danger s'enfuit, 11-13. Pour lui, il connaît ses brebis et elles le connaissent, et il donne sa vie pour elles, 14, 15. Il a d'autres brebis, qu'il amènera au même bercail, et il n'y aura qu'un troupeau et qu'un pasteur, 16. Son père l'aime parce qu'il donne sa vie librement, mais pour la reprendre; il a le pouvoir de la donner et de la reprendre, c'est l'ordre de son Père, 17, 18.

A l'audition de ce discours les Juifs furent divisés : les uns le tinrent pour un démoniaque; les autres protestèrent, car un démon ne peut ouvrir les yeux des aveugles, 19-21.

Nouvelle discussion avec les pharisiens, X, 22-42. On était alors à la fête de la Dédicace et Jésus était dans le temple, 22, 23. Les Juifs lui demandèrent de dire clairement s'il était le Christ, 24. Jésus leur répondit : Je vous l'ai dit, et mes œuvres témoignent pour moi, 25. Vous ne me croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. Mes brebis me connaissent, elles sont à moi et je leur donne la vie éternelle. Nul ne peut les ravir de ma main, ni de la main de mon Père; Moi et le Père, nous sommes un, 26-30.

Les Juifs voulurent le lapider. Jésus leur demanda pour laquelle de ses bonnes œuvres ils voulaient le lapider, 31, 32. C'est, répondirent-ils, parce que, étant

homme, tu te prétends Dieu, 33. Jésus, justifia ses paroles par la loi qui a dit à ceux à qui la parole de Dieu était adressée : Vous êtes des dieux, 34, 35. Comment peut-on l'accuser de blasphème, quand il déclare qu'il est Fils de Dieu, lui que le Père a sanctifié et envoyé? Si je fais les œuvres de mon Père, croyez aux œuvres et reconnaissez que le Père est en moi et moi en lui, 36-38. On chercha encore à se saisir de lui, mais il passa au delà du Jourdain, 39, 40. Beaucoup de gens, reconnaissant que le témoignage de Jean au sujet de Jésus était véridique, crurent en Jésus, 41, 42.

Résurrection de Lazare, XI, 1-57. Marie et Marthe, sa sœur, du village de Béthanie, envoyèrent dire à Jésus que leur frère Lazare, qu'il aime, était malade, 1-3. Cette infirmité n'est point à la mort, dit Jésus, mais elle est pour la gloire de Dieu et la glorification du Fils, 4, 5. Jésus resta encore deux jours où il était, puis il dit : Retournons en Judée, 6, 7. Les disciples lui objectèrent que les Juifs voulaient le lapider. Jésus répondit : Il y a douze heures au jour. Celui qui marche pendant le jour ne se heurte pas, parce qu'il voit la lumière de ce monde. Lazare dort, je vais l'éveiller, 8-11. S'il dort, il sera sauvé, dirent les disciples. Jésus, voyant leur méprise, dit ouvertement : Il est mort. Je me réjouis à cause de vous de ce que je n'étais pas là, afin que vous croyiez. Allons! 12-16. Quand Jésus arriva, il y avait quatre jours que Lazare était dans le tombeau. Des Juifs étaient auprès de Marthe et de Marie, 17-20. Marthe alla au-devant de

Jésus : Seigneur, dit-elle, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort. Mais tout ce que tu demanderas, Dieu te l'accordera, 21, 22. Ton frère ressuscitera, dit Jésus. Oui, au dernier jour, répondit Marthe, 23, 24. Je suis la résurrection et la vie, dit Jésus. Celui qui vit et croit en moi ne mourra jamais. Crois-tu cela? 25, 26. Marthe confessa sa foi en lui, le Christ, Fils de Dieu, 27.

Elle alla ensuite appeler sa sœur, qui se hâta de venir vers Jésus, resté au même endroit, 28-30. Marie se jeta à ses pieds en pleurant et lui redit les paroles de Marthe, 31, 32. Jésus s'émut et pleura. Les assistants disaient : Voyez comme il l'aimait ; mais ne pouvait-il pas le guérir ? 33-37. Jésus, frémissant de nouveau, arriva au sépulcre et ordonna d'enlever la pierre. Marthe lui fit observer que le cadavre était déjà en putréfaction, 38, 39. Si tu crois, répondit Jésus, tu verras la gloire de Dieu, 40. On ôta la pierre. Jésus rendit grâces à son Père de ce qu'il l'avait toujours exaucé. Il agit afin que le peuple croie qu'il l'a envoyé, 41, 42. Puis il cria : Lazare, viens dehors. Et Lazare sortit, 43, 44. Les Juifs crurent en lui ; quelques-uns allèrent annoncer aux pharisiens ce qu'avait fait Jésus, 45, 46. Le sanhédrin se demanda ce qu'il fallait faire, car tous vont croire en cet homme et ce sera la fin de la nation, 47, 48. Caïphe, le grand-prêtre, proclama qu'il valait mieux qu'un seul homme pérît plutôt que toute la nation. Ils se concertèrent donc pour le mettre à mort, 49-53. Jésus se retira à Ephraïm, près du désert, 54. Les Juifs, venus à Jérusalem pour les

fêtes de la Pâque, cherchaient Jésus; les chefs des prêtres avaient donné l'ordre de l'arrêter, 55-57.

Jésus à Béthanie, XII, 1-11. Jésus vint à Béthanie, où on lui fit un souper. Marie ayant pris une livre de parfums, en oignit les pieds de Jésus, qu'elle essúya avec ses cheveux, 1-3. Judas, qui était voleur, murmura qu'on aurait pu vendre ce parfum, pour en donner le prix aux pauvres, 4-6. Laisse-la, dit Jésus; elle l'a gardé pour le jour de ma sépulture, 7, 8. Un grand nombre de Juifs vinrent pour voir Jésus et Lazare, qui étaient là. Les princes des prêtres résolurent de mettre à mort Lazare, parce que, à cause de lui, beaucoup croyaient en Jésus, 9-11.

Entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, XII, 12-19. Le lendemain, une grande multitude, portant des rameaux d'olivier, alla au-devant de Jésus en criant : Hosanna, béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, 12, 13. Et Jésus s'assit sur un ânon, accomplissant ainsi les Écritures. Les disciples se rappelèrent plus tard qu'on avait réalisé tout ce qui était écrit de lui, 14-16. La foule rendait témoignage. Les pharisiens constatèrent que leurs efforts étaient inutiles, et que tous allaient à lui, 17-19.

Démarche des Grecs et réponse de Jésus, XII, 20-36. Quelques Grecs demandèrent à voir Jésus. La réponse que fit Jésus à leur requête, transmise par André et Philippe, 20-22, ne vise pas spécialement les Grecs, mais s'adresse à tous ceux qui sont autour de lui : L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié. Si le grain de froment tombe en terre, il porte

beaucoup de fruit, 23, 24. Celui qui aime son âme la perdra, et celui qui la hait en ce monde la conservera pour la vie éternelle, 25. Celui qui me sert doit me suivre; il sera là où je suis et mon Père l'honorera, 26. Mon âme est troublée. Demanderai-je au Père d'être sauvé de cette heure? Non, car c'est pour cela que je suis venu. Père, glorifie ton nom! 27. On entendit une voix du ciel : Je l'ai glorifié et je le glorifierai encore, 28. La foule, qui avait entendu la voix, crut, les uns que c'était le tonnerre, les autres qu'un ange lui avait parlé, 29. C'est à cause de vous, dit Jésus, que cette voix s'est fait entendre. C'est maintenant le jugement (condamnation) du monde et du prince de ce monde, 30, 31. J'attirerai tous à moi quand j'aurai été élevé de la terre. Il prédisait ainsi sa mort, 32, 33. La foule répliqua que, d'après la loi, le Christ demeure éternellement. Pourquoi dit-il que le Fils de l'homme doit être élevé? 34. Jésus leur répondit : Vous avez encore pour un peu de temps la lumière; marchez, pendant que vous avez la lumière, et croyez en elle afin de devenir enfants de lumière. Jésus partit et se cacha d'eux, 35, 36.

Conclusion. Incrédulité des Juifs et résumé des enseignements publics de Jésus, XII, 37-50. Les Juifs ne croyaient pas en Jésus, bien qu'il eût fait de nombreux miracles en leur présence. Ainsi s'accomplit la prophétie d'Isaïe, qui a vu sa gloire et a parlé de lui, 37-41. Beaucoup, même parmi les chefs, crurent en lui, mais ils ne l'avouaient pas, par peur des pharisiens; ils préféraient la gloire des hommes à celle de Dieu, 42, 43.

Vient ensuite un résumé de l'enseignement de Jésus : Celui qui croit en moi, croit en celui qui m'a envoyé; celui qui me contemple, contemple celui qui m'a envoyé, 44, 45. Je suis venu comme une lumière pour que quiconque croit en moi ne reste pas dans l'obscurité, 46. Je suis venu pour sauver le monde, non pour le juger, 47. Celui qui me rejette sera jugé au dernier jour par l'enseignement que j'ai donné. J'ai parlé par l'ordre de mon Père et j'ai dit ce qu'il m'avait commandé. Et son commandement est vie éternelle, 48-50.

II. — MANIFESTATION INTIME DE JÉSUS A SES APOTRES, XIII, 1-XVII, 26.

Jésus a manifesté à la foule ce qu'il voulait faire connaître de lui-même; maintenant, il va s'entretenir avec ses disciples et les instruire complètement sur lui-même, sur ses rapports avec son Père et sur son union intime avec eux.

Le lavement des pieds et prédiction de la trahison de Judas, XIII, 1-30. Avant la fête de Pâques, Jésus, qui avait toujours aimé les siens, sachant que son heure était arrivée, leur donna un dernier témoignage d'amour, 1. Après le repas, sachant qu'il s'en retournait vers Dieu, il se mit à laver les pieds de ses disciples, 2-5. Pierre étonné refusa par deux fois de se laisser laver les pieds par Jésus, 6. Tu comprendras plus tard, lui dit Jésus, ce que je fais aujourd'hui. Si je ne te lave, tu n'as pas de part avec moi, 7, 8. Pierre

s'écria : Non pas seulement les pieds, mais les mains et la tête, 9. Celui qui s'est baigné, dit Jésus, est entièrement propre, il n'a besoin que de se laver les pieds; vous êtes propres, mais pas tous. Il faisait allusion à celui qui devait le livrer, 10, 11.

Après s'être remis à table, Jésus dit à ses disciples : Vous m'appelez avec raison le Seigneur, je le suis, 12, 13. Si donc je vous ai lavé les pieds, c'est pour vous donner l'exemple et pour que vous fassiez comme je vous ai fait, 14, 15. Un serviteur n'est pas plus grand que son maître. Heureux si, sachant ces choses, vous les mettez en pratique, 16, 17. Je ne dis point cela de vous tous, car l'Écriture sera accomplie. Celui qui mange mon pain a regimbé contre moi. Je vous dis cela d'avance afin que, lorsque ce sera arrivé, vous croyiez ce que je suis. Ne vous effrayez pas, car quiconque reçoit celui que j'ai envoyé me reçoit lui-même et celui qui m'a envoyé, 18-20.

Jésus troublé protesta en disant que l'un d'eux le livrerait, 21. Les disciples ne savaient de qui il parlait, 22. Sur un signe de Pierre, le disciple que Jésus aimait dit à Jésus : Qui est-ce? Celui à qui je donnerai le morceau trempé, répondit Jésus. Et il le donna à Judas, dans lequel entra immédiatement Satan. Jésus lui dit : Ce que tu fais, fais-le vite, 23-28. On crut qu'il s'agissait d'un acte de la charge ordinaire de Judas, qui avait la bourse. Il sortit. Il était nuit, 28-30.

Jésus alors s'entretint intimement avec ses disciples, les consola, les encouragea à l'espérance, se fit

connaître à eux complètement, leur donna ses derniers ordres et pria pour eux, XIII, 31-XVII, 26.

Le commandement de l'amour, XIII, 31-35. Dès que Judas fut sorti, Jésus dit : Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié et Dieu, qui a été glorifié en lui, le glorifiera bientôt, 31, 32. Je suis encore un peu de temps avec vous; où je vais, vous ne pouvez pas venir, 33. Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés; c'est par cet amour qu'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples, 34, 35.

Prédiction du reniement de Pierre, XIII, 36-38. Pierre demanda à Jésus où il allait : Tu ne peux me suivre maintenant, lui répondit-il; tu me suivras plus tard. Pierre protesta qu'il donnerait sa vie pour lui, 36, 37. Le coq ne chantera pas, lui dit Jésus, que tu ne m'aies renié trois fois, 38.

Exhortation à la confiance et à la foi en lui, XIV, 1-14. Jésus exhorta ses disciples à la confiance en Dieu et en lui; il va leur préparer une place dans la maison de son Père et il reviendra les prendre pour qu'ils soient avec lui. Ils connaissent le chemin, 1-4. Thomas dit qu'ils ne peuvent connaître le chemin puisqu'ils ne savent où il va, 5. Jésus répondit : Personne ne va au Père, si ce n'est par moi; je suis la voie, la vérité et la vie. Celui qui me connaît, connaît mon Père; dès maintenant vous l'avez vu, 6, 7. Philippe demanda que Jésus montrât, son Père, 8. Jésus répondit : Qui m'a vu a vu le Père; je suis dans le Père et il est en moi; je ne parle pas de moi-même et le Père fait en moi ses œuvres, 9, 10. Croyez, du moins, à

cause de ces œuvres. Celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais et même de plus grandes. Je ferai ce que vous demanderez en mon nom, afin que le Père soit glorifié dans le Fils, 11-14.

Le Paraclet, XIV, 15-26. Si vous m'aimez, dit Jésus, gardez mes commandements, 15. Et il priera le Père de leur envoyer un autre Paraclet (défenseur), l'esprit de vérité, inconnu au monde, qui sera en eux éternellement, 16, 17. Il ne les laisse pas orphelins, et lorsque le monde ne le voit plus, eux le voient, car il vit et eux vivront aussi, 18, 19. Ils connaîtront qu'il est en son Père et qu'il est en eux et eux en lui, 20. Celui qui observe ses commandements l'aime et il est aimé de lui et de son père et il se manifestera à lui, 21.

Jude dit au Seigneur : Pourquoi te manifester à nous et pas au monde? 22. Jésus répondit que celui qui l'aime gardera sa parole et que le Père et lui viendront en lui. Celui qui ne l'aime pas ne garde pas sa parole, qui est celle du Père, 23, 24. Tel a été ce qu'il leur a dit pendant qu'il était avec eux. L'Esprit-Saint, que le Père enverra en son nom, leur enseignera toutes choses et leur répétera ce qu'il a déjà dit, 25, 26.

Souhaits de paix et consolation, XIV, 27-31. Il leur souhaite la paix et le calme du cœur, 27. Il s'en va, mais il revient à eux ; s'ils l'aiment, ils se réjouiront de ce qu'il retourne à son Père, 28. Il leur dit cela d'avance pour qu'ils croient, 29. Mais voici le prince de ce monde ; il n'a pas de pouvoir sur lui. Mais cela, c'est afin de manifester son amour et

son obéissance envers le Père. Et il ajoute : Levez-vous, partons d'ici, 30, 31.

Union de Jésus et des siens, XV, 1-11. Jésus continua son discours par l'allégorie de la vigne mystique. Jésus est le vrai cep ; son Père est le vigneron qui retranche le sarment infécond et émonde le sarment fécond pour qu'il porte plus de fruits, 1. Ils sont purs, grâce à l'enseignement qu'ils ont reçu, 2 Le sarment ne porte du fruit que s'il reste attach au cep : il est le cep, ils sont les rameaux. Celui qu reste uni à lui porte beaucoup de fruit; et celui qu ne demeure pas en lui est jeté dehors comme le sar ment infécond, qui est jeté au feu, 3-6. S'ils demeu rent unis à lui, leurs demandes seront exaucées. Il glorifieront le Père en portant beaucoup de fruits 7, 8. Comme le Père l'a aimé, Jésus les a aimés; qu'il l'aiment aussi. Que sa joie soit en eux et qu'elle soi parfaite! 9-11.

La loi d'amour, XV, 12-17. Qu'ils s'aiment les un les autres, comme il les a aimés, lui qui les a aimé plus que personne, puisqu'il donne sa vie pour eu 12, 13. Il ne les appelle plus serviteurs, mais amis parce qu'il leur a appris tout ce qu'il avait entendu d son père, 14, 15. C'est lui qui les a choisis et institué pour qu'ils portent un fruit qui demeure, et que le Pèr leur donne ce qu'ils demanderont en son nom. Qu'i s'aiment les uns les autres! 16, 17.

La haine du monde contre Jésus et les siens, X 18-XVI, 4. Jésus prédit à ses disciples que le mond les haïra, mais qu'ils sachent que le monde l'a haï avai

eux, et qu'il les haïra parce qu'ils ne sont pas à lui et qu'il les a séparés du monde, 18, 19. Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. Ils seront persécutés comme il l'a été, et cela à cause de son nom, 20, 21. S'il n'était pas venu et s'il n'avait pas fait au milieu d'eux les œuvres de son Père, ils ne l'auraient pas haï, lui et son Père, car celui qui le hait, hait aussi son Père, 22-25. Le Paraclet qu'il leur enverra, l'Esprit de vérité, qui procède du Père, lui rendra témoignage ainsi qu'eux-mêmes, 26, 27. Il leur a annoncé ces persécutions pour qu'ils ne soient pas scandalisés plus tard, XVI, 1. Ceux de ce monde n'ont connu ni le Père, ni lui, et ils croiront accomplir une œuvre agréable à Dieu en les mettant à mort. Ils se rappelleront qu'il leur a dit ces choses quand elles arriveront. Il ne les a pas dites dès le commencement parce qu'il était avec eux, 2-4.

L'œuvre du Saint-Esprit, XVI, 5-15. Jésus s'en va et leur cœur est rempli de tristesse ; il leur est utile qu'il s'en aille pour qu'il leur envoie le Paraclet, lequel convaincra le monde de péché, de justice et de jugement, 5-11. Ils ne peuvent porter actuellement ce qu'il a encore à leur dire, 12. L'Esprit de vérité les conduira dans la vérité ; il le glorifiera, car ce qu'il leur annoncera vient de lui et de son Père, 13-15.

Adieux de Jésus et promesse de retour prochain, consolations, XVI, 16-33. Jésus annonça à ses disciples que bientôt ils ne le verraient plus et que peu de temps après ils le verraient, 16. Quelques disciples ne comprenaient pas ces paroles, Jésus les leur expliqua, 17-19.

Bientôt ils seront dans la tristesse, mais leur tristesse se changera en joie. Il en sera pour eux comme pour la femme qui enfante, 20, 21. Il les reverra et leur cœur se réjouira. Alors s'ils demandent quoi que ce soit à son Père, il le leur donnera en son nom. Ils n'ont jusqu'ici rien demandé en son nom; dès qu'ils le feront, ils recevront et leur joie sera parfaite, 22-24. Bientôt il leur parlera ouvertement de ce qui concerne le Père, 25. Il ne priera pas le Père pour eux, car le Père les aime, parce qu'ils l'ont aimé et qu'ils ont cru en lui, 26, 27. Il est sorti du Père, il retourne à lui, 28. Ses disciples déclarent qu'il a parlé ouvertement et qu'ils croient qu'il est sorti de Dieu, 29, 30. Vous croyez maintenant, leur dit Jésus; bientôt vous me laisserez seul, mais le Père est avec moi. Je vous ai dit ces choses pour que vous ayez la paix en moi. Dans le monde vous aurez des angoisses, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde, 31-33.

Prière de Jésus pour lui-même et pour son œuvre, XVII, 1-5. Jésus leva les yeux au ciel et dit : Père, glorifie ton fils afin qu'il te glorifie, en donnant la vie éternelle à ceux que tu lui as donnés, 1, 2, cette vie qui consiste à te connaître, toi et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ, 3. Je t'ai glorifié sur la terre en accomplissant l'œuvre que tu m'avais confiée, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais avant que le monde fût, 4, 5.

Prière de Jésus pour ses disciples, XVII, 6-19. J'ai manifesté ton nom à ceux que tu m'as donnés et qui étaient à toi; ils ont goûté ta parole que je leur ai trans-

mise et ils ont cru que tu m'as envoyé, 6-8. Je prie pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils t'appartiennent, car tout nous est commun, 9, 10. Père, garde-les, afin qu'ils soient un comme nous. Quand j'étais avec eux, je les gardai et aucun n'a péri, sauf le fils de la perdition, 11, 12. Je dis cela maintenant afin qu'ils aient en eux-mêmes la joie parfaite, 13. Le monde les a haïs, parce que, comme moi, ils ne sont pas du monde, 14. Préserve-les du mauvais; consacre-les dans la vérité, 15-17. Je les envoie au monde, je me consacre pour eux, afin qu'ils soient vraiment consacrés, 18, 19.

Prière de Jésus pour son Église, XVII, 20-26. Je prie aussi pour tous ceux qui croient en moi par leur parole, afin qu'ils soient en moi, comme tu es en moi et moi en toi, 20, 21. Je leur ai transmis la gloire que tu m'as donnée, afin qu'étant en moi ils soient consommés dans l'unité, 22, 23[a]. Ainsi, le monde connaîtra que tu m'as envoyé et que tu les as aimés, 23[b]. Père, je veux que les miens soient avec moi et qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée et ton amour dès l'éternité, 24. Père, je t'ai connu; j'ai fait connaître ton nom à ceux-ci; que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi aussi que je sois en eux, 25, 26.

IIe PARTIE. — TRIOMPHE APPARENT DU MONDE SUR JÉSUS, XVIII, XIX.

Arrestation de Jésus, XVIII, 1-14. Jésus se retira au delà du Cédron dans un jardin que Judas connais-

sait, 1, 2. Celui-ci vint avec la cohorte et des gardes, 3. Jésus s'avança et leur dit : Qui cherchez-vous ? Jésus le Nazaréen, répondirent-ils. C'est moi, leur dit-il. A ce mot ils tombèrent par terre, 4-6. Il fit la même demande et obtint la même réponse. Si c'est moi que vous cherchez, dit Jésus, laissez partir ceux-ci, 7-9. Simon Pierre coupa l'oreille du serviteur du grand-prêtre. Jésus lui dit : Remets l'épée dans le fourreau. Ne boirai-je pas la coupe que le Père m'a donnée, 10, 11. On lia Jésus et on le conduisit chez Anne, beau-père du grand-prêtre Caïphe, 12-14.

Reniement de Pierre et interrogatoire de Jésus, XVIII, 15-27. Par l'intervention d'un disciple Pierre entra dans la cour du grand-prêtre. Par trois fois, Pierre, interpellé par une servante et par les gardes, renia son maître, 15-18, 25-27.

Le grand-prêtre interrogea Jésus sur ses disciples et sur sa doctrine. J'ai toujours parlé ouvertement, répondit Jésus ; interroge ceux qui m'ont entendu, 19-21. Un garde frappa Jésus au visage : Est-ce ainsi, dit-il, que tu réponds au grand-prêtre. Si j'ai mal parlé, dit Jésus, prouve-le ; si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? 22, 23. Jésus fut envoyé à Caïphe, 24. (Ce verset doit être intercalé probablement à la suite du ℣ 18.)

Jésus devant Pilate, XVIII, 28-XIX, 16. Jésus fut conduit chez Pilate, qui demanda de quoi cet homme était accusé. S'il n'était pas un malfaiteur, répondirent les Juifs, nous ne te l'aurions pas livré. Jugez-le selon votre loi, dit Pilate. Il ne nous est permis de mettre per-

sonne à mort, répondirent-ils, 28-32. Pilate appela Jésus dans le prétoire. Tu es le roi des Juifs, dit-il. Est-ce de ton propre mouvement que tu dis cela, répondit Jésus, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi? 33, 34. Pilate reprit : Les chefs t'ont livré. Qu'as-tu fait? Ma royauté n'est pas de ce monde, dit Jésus, 35, 36. Alors, reprit Pilate, tu es roi? Jésus répondit : Je suis roi et je suis venu au monde pour rendre témoignage à la vérité, 37. Qu'est-ce que la vérité? dit Pilate. Et il sortit, disant aux Juifs qu'il ne trouvait aucun crime en cet homme, 38. Il leur proposa de relâcher Jésus, suivant la coutume au temps de Pâques. Pas lui, crièrent-ils, mais Barabbas, 39, 40.

Pilate ordonna de flageller Jésus, XIX, 1. Les soldats lui mirent une couronne d'épines sur la tête, le revêtirent d'un manteau de pourpre et le saluèrent roi des Juifs, en lui donnant des soufflets, 2, 3. Pilate conduisit Jésus dehors et affirma qu'il ne trouvait en lui aucun crime, 4. Il présenta Jésus, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre, et dit : Voici l'homme. Et tous crièrent : Crucifie-le. Crucifiez-le vous-mêmes, dit Pilate, je ne lui trouve aucun crime, 5, 6. D'après notre loi, dirent les Juifs, il doit mourir, parce qu'il s'est dit Fils de Dieu, 7. Pilate, saisi de crainte, demanda à Jésus d'où il était. Celui-ci ne répondit pas. Pilate reprit : Ignores-tu que j'ai le pouvoir de te relâcher ou de te crucifier? 8-10. Jésus répondit : Tu n'aurais aucun pouvoir s'il ne t'était donné d'en haut ; celui qui m'a livré est le plus coupable, 11. Pilate cherchait à le délivrer. Mais les Juifs criaient : Si tu le relâches,

tu n'es pas l'ami de César, 12. Pilate s'assit sur le tribunal et présenta Jésus aux Juifs : Voici votre roi. Crucifie-le, dirent-ils. Crucifierai-je votre roi ? reprit Pilate. Nous n'avons pas d'autre roi que César, 13-15. Pilate leur livra Jésus, pour qu'il fût crucifié, 16.

Crucifiement de Jésus, XIX, 17-37. Jésus sortit allant au Golgotha. Là, ils le crucifièrent au milieu de deux autres, 17, 18. Pilate écrivit une inscription ainsi conçue : Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs, et la fit placer sur la croix, 19. Beaucoup la lurent; elle était en hébreu, en latin et en grec, 20. Les grands-prêtres protestèrent contre la forme de l'inscription. Pilate répliqua : J'ai écrit ce qui est écrit, 21, 22. Les soldats firent quatre parts des vêtements de Jésus et tirèrent au sort la tunique qui était sans couture, accomplissant ainsi une parole de l'Écriture, 23, 24. Près de la croix était Marie et le disciple que Jésus aimait, 25, 26. Les voyant, Jésus dit à sa mère : Voilà ton fils, et au disciple : Voilà ta mère, et le disciple la prit chez lui, 26, 27. Puis, pour accomplir l'Écriture, il dit : J'ai soif. On lui porta à la bouche une éponge, imbibée de vinaigre. Jésus la prit et dit : C'est fini, et, inclinant la tête, il mourut, 28, 29. Les Juifs demandèrent à Pilate qu'on brisât les jambes aux crucifiés et qu'on les enlevât, car les corps ne devaient pas rester en croix ce jour de sabbat, 30, 31. Les soldats brisèrent les jambes aux deux autres crucifiés, et voyant que Jésus était mort ils ne lui brisèrent pas les jambes, mais un soldat lui perça le côté avec une lance et il en sortit du sang et de l'eau. Ainsi s'accomplit l'Écriture ; celui qui en a

été le témoin l'a attesté afin que vous croyiez, 32-37.

Ensevelissement de Jésus, XIX, 38-42. Joseph d'Arimathie, sur la permission de Pilate, enleva le corps de Jésus, 38. Nicodème apporta cent livres de parfum. Ils enveloppèrent le corps dans des linges avec des parfums, suivant le mode de sépulture des Juifs, et le déposèrent dans un caveau neuf, qui était dans le jardin. 39-42.

IIIe PARTIE. — TRIOMPHE DE JÉSUS, XX-XXI, 23.

Résurrection de Jésus, XX, 1-10. Le matin du premier jour de la semaine, Marie Madeleine alla au tombeau et vit que la pierre du tombeau était enlevée, 1. Elle courut dire à Pierre et au disciple que Jésus aimait, qu'on avait enlevé le corps du Seigneur, 2. Ils coururent au tombeau ; le disciple, arrivé le premier, se baissa, vit les linges, mais il n'entra pas, 3, 5. Pierre entra dans le sépulcre, vit les linges à terre et le suaire de la tête roulé à part, 6, 7. L'autre disciple entra et il crut, 8. Ils ne comprenaient pas encore l'Écriture qui dit qu'il doit ressusciter des morts. Les disciples retournèrent chez eux, 9, 10.

Apparition à Marie-Madeleine, XX, 11-18. Marie se tenait dehors, pleurant à côté du tombeau ; elle se baissa et vit dans le tombeau deux anges assis, qui lui demandèrent pourquoi elle pleurait. Parce qu'on a enlevé mon Seigneur et que je ne sais pas où on l'a mis, 11-13. Après ces paroles elle se retourna et vit Jésus. mais ne le reconnut pas. Femme, qui cherches-tu ? lui

dit Jésus. Croyant que c'était le jardinier, Marie répondit : Si c'est toi qui l'as enlevé, dis-moi où tu l'as mis, 14, 15. Jésus lui dit : Marie. Elle se retourna et lui dit : Rabboni. Ne me touche pas, dit Jésus ; va annoncer à mes frères que je monte vers mon Père et votre Père, 16, 17. Marie alla annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur et rapporta ce qu'il lui avait dit, 18.

Apparition aux disciples assemblés, XX, 19-31. Le soir du premier jour de la semaine, les portes étant fermées, Jésus vint dans la chambre où se trouvaient ses disciples et leur souhaita la paix, 19. Il leur montra ses mains et son côté, 20. De nouveau il leur souhaita la paix et ajouta : De même que mon Père m'a envoyé, je vous envoie, 21. Puis il souffla, leur disant : Recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez et retenus à ceux à qui vous les retiendrez, 22, 23. Lorsque les disciples dirent à Thomas, absent pendant cette apparition, qu'ils avaient vu le Seigneur, celui-ci déclara qu'il ne croirait pas à moins de voir et de toucher Jésus, 24, 25. Huit jours après, Jésus se plaça au milieu de ses disciples, et dit à Thomas : Mets ton doigt sur mes mains, mets ta main sur mon côté et crois, 26, 27. Thomas répondit : Mon Seigneur et mon Dieu ! Jésus lui dit : Tu as cru, parce que tu as vu : heureux ceux qui ont cru sans voir ! 28, 29.

L'évangéliste conclut : Jésus a fait beaucoup d'autres miracles. Ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom, 30, 31.

Nouvelle manifestation de Jésus, XXI, 1-23. Jésus se manifesta de nouveau sur la mer de Tibériade à ses disciples Simon, Thomas, Nathanaël, les fils de Zébédée et deux autres. Ils étaient venus pêcher, mais ne prirent rien cette nuit, 1-3. Le matin, Jésus était sur le rivage et les disciples ne le reconnurent pas, 4. Il leur demanda s'ils n'avaient rien à manger ; sur leur réponse négative, il leur ordonna de jeter le filet. Le filet fut rempli à se rompre, 5, 6. C'est le Seigneur, dit à Pierre le disciple que Jésus aimait. Pierre se jeta à la mer ; les autres disciples vinrent avec la barque, remplie de cent cinquante gros poissons, 7-11. Jésus les invita à venir déjeuner ; il leur donna du pain et du poisson, 12-14. Jésus dit ensuite à Pierre par trois fois : Simon, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? et, sur la triple réponse affirmative de celui-ci, il lui dit : Pais mes agneaux, conduis mes brebis ? et il lui annonça sa mort future par le crucifiement, 15-19. Pierre, voyant le disciple que Jésus aimait, lui demanda ce qu'il adviendrait de celui-ci, 20, 21. Jésus répondit : Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Suis-moi, 22. Le bruit se répandit que ce disciple ne mourrait point. Jésus n'avait pas dit cela, mais : que t'importe, si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, 23.

CONCLUSION. XXI, 24, 25.

C'est ce même disciple, qui atteste ces choses et qui les a écrites. Nous savons que son témoignage est véridique, 24. Il y a encore d'autres choses que Jésus a

faites, si nombreuses que si on les écrivait le monde ne pourrait contenir les livres où elles seraient écrites, 25.

§ 9. — Caractères doctrinaux du IVe évangile.

Clément d'Alexandrie a qualifié le IVe évangile d'évangile spirituel, πνευματικόν, en opposition avec les autres évangiles qui montraient surtout les faits matériels de la vie de Jésus, τὰ σωματικά. Cette parole nous avertit d'avoir à chercher dans le IVe évangile principalement des enseignements doctrinaux. Nous les relèverons tout d'abord. En conclurons-nous que les faits sont une simple enveloppe de doctrines et n'ont aucun caractère historique, ainsi que l'ont soutenu quelques critiques? C'est ce que nous aurons à examiner en parlant de la valeur historique du IVe évangile. Mais nous devons dès maintenant voir ce qu'il faut penser du caractère allégorique qu'on a cru découvrir dans l'ensemble de l'écrit.

1° *Doctrine du IVe évangile*. Nous n'avons pas à faire une étude complète de la théologie du IVe évangile, mais seulement à dégager et à faire ressortir ce qu'il y a de plus caractéristique dans son enseignement : Dieu le Père, le Fils, ses rapports avec son Père, le Saint-Esprit, et les rapports du fidèle avec le Fils et le Père par l'intermédiaire du Saint-Esprit. Mais ces enseignements, que nous présentons sous leur forme abstraite, sont donnés dans l'évangile sous une forme concrète car ils se rapportent tous à un personnage historique,

Jésus-Christ. L'évangile proclame dans le prologue l'existence du Verbe, Dieu éternel et créateur; l'incarnation du Verbe, qui a habité parmi nous, et a été Jésus-Christ, puis, dans le cours de l'écrit, il n'est parlé que de Jésus, mais il lui est attribué des qualités et des actes qui sont le propre du Verbe, Fils de Dieu. Nous avons donc ici l'exposé doctrinal de la personnalité de Jésus-Christ. Tout tend à faire ressortir sa nature, tout à la fois divine et humaine; il est éternel, venu du ciel, révélateur, possédant toute science et toute puissance. Avant d'établir ces doctrines, étudions ce que l'auteur nous apprend du Père.

1. *Dieu le Père et ses rapports avec le Fils.* Il n'y a qu'un seul vrai Dieu, μόνος ἀληθινὸς Θεός, XVII, 3; Dieu est esprit, πνεῦμα ὁ Θεός, IV, 24; il est invisible, V, 38; VI, 46; il est juste, XVII, 25, saint, XVII, 11; il est le Père de Jésus-Christ et le nôtre, son Dieu et le nôtre, XX, 17; il a la vie en lui, V, 21; il est toujours en actes, V, 16; il a envoyé le Fils dans le monde, III, 16, et lui a ordonné de faire ses œuvres, XIV, 31; XV, 10; XVII, 4; de parler en son nom, VIII, 26, et il a mis toutes choses en sa main, III, 19; il aime le Fils, XI, 9; il le connaît, X, 15; il aime le monde au point de donner son Fils unique pour que personne ne périsse, III, 16.

2. *Le Fils et ses rapports avec son Père.* Le Fils de Dieu, c'est Jésus, IX, 37; il est le Verbe de Dieu, Dieu lui-même, créateur, vie et lumière des hommes; il est devenu chair, I, 1-14; dès lors, tout ce qui est dit de Jésus ou ce que Jésus dit de lui-même se rapporte au Verbe, Fils de Dieu. Il y a identité entre le Verbe du

prologue et Jésus-Christ. Souvent même, ce que Jésus dit de lui-même vise directement le Verbe, Fils de Dieu. Le Fils (Dieu) monogène, qui est dans le sein du Père, a fait connaître Dieu, I, 18. Il connaît son Père qui l'a envoyé, VII, 29. Il est dans le Père et le Père est en lui, XIV, 11; lui seul connaît le Père, VI, 46; sa nourriture est de faire la volonté de son Père, IV, 34; il fait ce que fait son Père, V, 19; il ressuscite qui il veut, V, 21; il a la vie en lui-même, V, 26; les œuvres qu'il fait témoignent que le Père l'a envoyé, V, 36; il est venu en son nom, V, 43; il est le pain de vie, descendu du ciel, VI, 35, 38; le Père lui rend témoignage, VIII, 18; il redit les enseignements de son Père et il fait ce qui lui plaît, VIII, 28, 29; il honore son Père, VIII, 49, et son Père le glorifie, VIII, 54; il est avant Abraham, VIII, 58; il est la lumière du monde, IX, 5. Lui, Jésus, et le Père sont un, X, 30; il est la résurrection et la vie, XI, 25; Jésus est le Seigneur et le maître, XIII, 14; il est la voie, la vérité et la vie, XIII, 6; Jésus est sorti du Père, XVI, 28; le Père est avec lui, XVI, 32. Le Fils avait la gloire auprès de son Père avant que le monde fût, XVII, 5; il a manifesté son Père à ceux qu'il lui a donnés et ils ont cru, XVII, 6-8; tout lui est commun avec son Père, XVII, 10.

Jésus est roi, mais sa royauté n'est pas de ce monde, XVIII, 36, 37. Sa connaissance des événements futurs est parfaite, II, 4; VII, 6; il sait combien de temps encore il va rester avec ses disciples, VII, 33; XII 35; il sait ce qui devait lui arriver après son arrestation, XVIII, 4; il prédit le reniement de Pierre,

XIII, 38 ; et sa propre résurrection, II, 19-22 ; il annonce la mort de Lazare, XI, 14. Sa puissance est infinie : le Père lui a remis toutes choses, III, 35 ; XIII, 35 ; il lui a donné autorité sur toute chair, XVII, 2 ; il guérit un paralytique, V, 9 ; il multiplie des pains, VI, 11-13 ; il marche sur les eaux, VI, 19 ; il guérit un aveugle-né, IX, 6, 7 ; il ressuscite Lazare, mort depuis quatre jours, XI, 44. Enfin, l'écrivain déclare que Jésus a fait beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas consignés dans ce livre, XX, 30. De la vie de Jésus-Christ, telle que la raconte le IV[e] évangile, il ressort nettement que Jésus est Dieu. Sa vie, il la dirige comme il veut ; il est maître des événements, ce qui lui arrive il l'a voulu ; il donne sa vie, on ne la lui enlève pas, X, 18.

3. *Le Saint-Esprit.* Le Saint-Esprit est descendu sur Jésus au moment de son baptême, I, 32. Ceux qui croient en Jésus recevront l'Esprit, VII, 39. Jésus prie le Père d'envoyer un autre Paraclet, qui demeurera éternellement dans le croyant, qui le connaît, XIV, 16, 17. L'Esprit-Saint enseignera toutes choses aux disciples et leur répétera ce que Jésus leur a dit, XIV, 26. Le Paraclet, l'Esprit de vérité, qui procède du Père, rendra témoignage à Jésus, XV, 26 ; il convaincra le monde de péché, de justice, et de jugement, XVI, 8-11 ; il conduira les disciples dans la vérité, il ne parlera pas de lui-même mais dira ce qu'il aura entendu et glorifiera Jésus, XVI, 13, 14.

De ces textes il ressort que désormais l'action du

Saint-Esprit est, à un certain degré, substituée à celle de Jésus-Christ ; c'est par lui que l'action du Père et du Fils va se manifester dans le monde. Il devient le principe de vie pour le croyant et pour la société chrétienne, pour l'Église de Jésus-Christ.

4. *Les croyants ; leurs rapports avec le Père et le Fils et le Saint-Esprit.* Ceux qui reçoivent le Verbe de Dieu, Jésus, qui sont nés de Dieu, deviennent enfants de Dieu, I, 11-13. Par Jésus-Christ nous sont venues la grâce et la vérité, I, 17. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle, III, 36 ; les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, IV, 23. Ceux qui auront entendu la voix du Fils de Dieu vivront, V, 25. Quiconque croit au Fils sera ressuscité au dernier jour, XI, 26. Celui qui croit en Jésus a la vie éternelle, VI, 47 ; celui qui mange le pain vivant, descendu du ciel, vivra éternellement, VI, 51 ; celui qui mange la chair et boit le sang du Fils de l'homme a la vie éternelle, VI, 53, 54. Personne ne peut venir à Jésus si cela ne lui est donné par le Père, VI, 65 ; celui qui croit en Jésus croit en celui qui l'a envoyé, XII, 44. Les croyants doivent s'aimer les uns les autres, XIII, 24. C'est par Jésus qu'ils vont au Père, XIII, 6 ; celui qui l'a vu a vu le Père, XIII, 9 ; le croyant est en Jésus et Jésus est en lui, XIV, 20 ; celui qui aime Jésus et garde ses commandements sera aimé du Père et de Jésus, XIV, 21 ; le Père et le Fils feront leur demeure en lui, XIV, 23. Jésus a aimé les siens, XV, 12. Les croyants ne sont pas du monde, qui les hait et les persécute, XV, 11-20 ; XVI, 1-4 ; ils ren-

dront témoignage au Père et au Fils, XV, 27. Le Père leur accordera tout ce qu'ils demanderont au nom de Jésus, XVI, 26; le Père les aime parce qu'ils ont aimé Jésus et qu'ils ont cru qu'il était venu de Dieu, XVI, 27. La vie éternelle consiste à connaître le Père, vrai Dieu, et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ, XVII. 3. Les croyants doivent être un, comme le Père et le Fils sont un, XVII, 23. Jésus envoie ses disciples et leur donne le pouvoir de remettre les péchés, XX, 21-23. Ces textes montrent bien qu'entre le croyant et le Père et le Fils il y a union. L'auteur insiste sur la vie qui est donnée au croyant par le Père en Jésus, pain de vie, VI, 33. Par le corps et le sang de Jésus le croyant a la vie éternelle et demeure en Jésus et Jésus en lui, VI, 54-56. Jésus est la lumière qui illumine le monde, I, 4, 5, 8; il donne la vie éternelle à ses amis, X, 28; il est la résurrection et la vie, XI, 25. Celui qui demeure en lui porte du fruit, XV, 5. C'est par la foi dans le Fils de Dieu que le croyant a la vie éternelle, III, 16. L'union du croyant avec Jésus est la condition de vie pour le croyant, III, 36. La même union doit exister entre tous les croyants. Ils doivent s'aimer les uns les autres comme Jésus les a aimés, XIII, 24, et par là ils lui sont unis comme il est uni à son Père et ainsi ils sont un; il est en son Père et il est en eux et eux en lui, XIV, 20.

2° *Caractère allégorique du IVe évangile.* Si l'on en croit Loisy[1], le IVe évangile est un écrit didactique, où

1. *Le quatrième évangile*, p. 76-79.

l'enseignement est donné sous forme de symbole et d'allégorie. La tradition a fourni à l'auteur les données qu'il a utilisées comme symboles en les modifiant plus ou moins, parfois même considérablement. Toutes les vérités doctrinales se présentent sous forme d'allégorie. Il y a unité de symbolisme entre les récits et les discours. Le récit tout entier, jusque dans ses moindres détails, est subordonné à l'enseignement, et le narrateur ne s'est pas préoccupé des faits comme tels, mais de la doctrine qu'ils figurent. L'évangéliste semble avoir une suprême indifférence à l'égard de l'histoire; non seulement il choisit dans la tradition ce qui convient à son but, mais il corrige la tradition et il la complète, sans le moindre scrupule, pour l'équilibre de ses peintures allégoriques, en sorte que la mesure de vérité historique, qui peut subsister dans son livre, n'y a pas été maintenue par une intention réfléchie, mais tout simplement parce qu'elle a pu servir à ses fins; il était prêt à en conserver davantage comme à en sacrifier plus encore, si le bien de son enseignement lui avait paru le réclamer. Pour lui, le réel et l'imaginaire se confondent dans l'unité du symbole; on entreprend un calcul qu'il n'aurait jamais songé à faire lorsqu'on essaie de déterminer par une analyse minutieuse ce qu'il a pu emprunter à la tradition antérieure et ce qui doit venir de lui-même. Et Loisy étudie tous les faits du IV[e] évangile pour montrer que leur raison d'être est un symbole ou une allégorie. Rien n'a été laissé en dehors de cette loi. Les discours sont entièrement allégoriques et il les passe en revue pour dégager de chacun d'eux l'allé-

gorie qu'ils contiennent. Cette théorie n'est pas particulière d'ailleurs au critique français, car on l'avait déjà trouvée exposée en détail par H. Holtzmann. Que devons-nous en penser?

Nous reconnaissons qu'il y a quelques allégories dans le IV[e] évangile; nous les indiquerons. Mais leur présence ne prouve pas que les faits donnés comme historiques ne le soient pas. Ils ne sont pas là pour servir de base uniquement à une interprétation allégorique, et d'ailleurs cette interprétation est d'ordinaire une vue subjective, qui peut être différente suivant les divers exégètes. Rien n'empêcherait en adoptant ce système d'allégoriser tous les faits historiques. En fait, par exemple, est-il vraiment prouvé que tout ce qui est raconté du miracle de Cana est une allégorie dans tous ses détails[1]? Faut-il aussi en trouver une dans l'entretien de Jésus avec la Samaritaine[2], dans la multiplication des pains[3], dans la guérison de l'aveugle-né[4], dans la résurrection de Lazare,[5] dans le lavement des pieds[6]? Il suffira de citer quelques-unes de ces explications allégoriques pour qu'on juge du procédé. Voici l'interprétation du miracle de Cana que propose Holtzmann : La détresse de ce qui est ancien est parachevée; le judaïsme légal manque de force; il n'a plus de vin, et le Seigneur en est averti

1. Holtzmann, *Hand-Com. Ev. des Johannes*, p. 46, 47.
2. *Ib.*, p. 70-72.
3. *Ib.*, p. 95.
4. *Ib.*, p. 131.
5. *Ib.*, p. 140; Loisy, *op. cit.*, p. 658.
6. Loisy, *op. cit.*, 709.

par sa mère. La mère du Messie est la femme de l'Apocalypse, XII, 1, 2, 5, que représentait l'ancienne Alliance. Mais au commencement de sa carrière le moment pour Jésus de rétablir la vraie vie d'Israël n'est pas encore arrivé. De là cette parole : Mon heure n'est pas encore venue, laquelle, dans son sens profond, signifie que le temps n'est pas encore venu d'instituer par sa mort l'économie du salut. La réponse de Jésus à sa mère : Qu'y a-t-il de commun entre toi et moi ? doit être interprétée comme la parole du Verbe divin au vieil Israël, du Fils de Dieu, marchant à la mort, au Messie juif. Le vin de Cana, c'est le sang du Christ, le vrai breuvage. En définitive, le miracle de Cana représente la substitution d'une alliance nouvelle à l'ancienne, d'une économie spirituelle du salut à l'économie de la loi.

Voici comment Loisy, à la suite de Holtzmann, explique la genèse du récit de la résurrection de Lazare. L'auteur avait en pensée la résurrection de la fille de Jaïr et celle du jeune homme de Naïn; il les a comme concentrées dans la résurrection de Lazare, et il ne paraît avoir grandi le miracle que pour avoir voulu l'élever à son maximum de signification. Lazare tient d'un côté à Simon le lépreux, cet ami de Jésus, chez qui a lieu, dans les synoptiques, le repas de l'onction, et de l'autre au pauvre Lazare de la parabole, celui dont Abraham a dit qu'il ressusciterait en vain pour les frères du riche; le Lazare de l'évangile ressuscite inutilement pour les Juifs. Jean laisse entrevoir comment il a mis les deux sœurs, Marthe et Marie, de Luc, X,

38, 39, en rapport avec son Lazare. Ayant plus ou moins identifié le Lazare de la parabole, au corps chargé d'ulcères, avec Simon le lépreux, il a identifié la femme de l'onction avec Marie, cette amie de Jésus qui, dans Luc, écoute pieusement le Sauveur pendant que Marthe travaille. Marie devient la sœur de Lazare-Simon et Marthe devient par la même occasion la sœur de Lazare. La matière de la narration se trouve ainsi constituée pour servir au développement de la vérité formulée par Jésus : Je suis la résurrection... Les divers traits ne tendaient qu'à exprimer en termes concrets et symboliques la doctrine christologique du IVe évangile. Derrière tous les détails se cache une pensée théologique, détails qui obligent le critique à conclure à la non-réalité d'un fait qui n'est pas un fait, mais la perception symbolique d'une vérité religieuse[1].

On reconnaîtra de suite que ces applications symboliques ou allégoriques pourraient être faites à propos de quel texte biblique que ce soit. Philon a ainsi trouvé des allégories de tout genre dans les livres de l'Ancien Testament; les Pères de l'Église, les écrivains ecclésiastiques ne se sont pas fait faute d'expliquer allégoriquement les livres sacrés, et même on peut dire que leur ingéniosité s'est exercée beaucoup plus sur les évangiles synoptiques que sur le IVe évangile. En faut-il conclure que nos évangiles synoptiques sont une suite d'allégories? Certains ont pu aller à cette extrémité, mais jamais un critique de sens

1. LOISY, *op. cit.*, p. 658, 659.

rassis n'en viendra là. Puisqu'il en est ainsi, pourquoi appliquer un jugement différent aux évangiles synoptiques et au IVe évangile, et affirmer que les récits des uns sont historiques et ceux de l'autre allégoriques, quand on peut les traiter tous de la même façon? On ne peut donc soutenir que d'un bout à l'autre de l'évangile presque tout est allégorie, que les faits et les discours du Seigneur ont été choisis dans un but allégorique. La seule preuve qu'on donne de cette théorie c'est qu'on peut tout expliquer allégoriquement, faire même un système cohérent d'explications allégoriques. Mais cela ne prouve pas que l'auteur avait en vue de présenter dans un but doctrinal une suite d'allégories et de symboles sous forme de récits et de discours.

La teneur générale des évangiles ne s'accorde pas avec cette hypothèse, toute fantaisiste. Il y a dans les évangiles des récits qui ne sont pas historiques, tels que les paraboles des synoptiques, mais entre ces récits et ceux du IVe évangile, qu'on qualifie de symboliques ou d'allégoriques, il n'y a aucune ressemblance. On voit très bien que le narrateur des premiers les donne comme des paraboles, tandis que nulle part saint Jean n'a présenté ses récits comme des fictions doctrinales. Et cela ressort d'autant mieux qu'en certains passages on ne peut douter qu'il ne rapporte des paroles allégoriques. Mais dans ce cas cette allégorie est nettement indiquée par le texte évangélique. Ainsi, Jésus déclare qu'il est le bon pasteur, qu'il est la porte, la porte des brebis, qu'il est la vie, la lumière et la vie, la résurrection et la vie, qu'il est la lumière du monde,

qu'il est le pain de la vie, le pain vivant, qu'il est la vigne véritable et que ses disciples sont les sarments : ce sont là certainement des expressions symboliques ou allégoriques sous lesquelles se cache la réalité.

Nous admettrions même que certains épisodes et des conversations aient été choisis par l'évangéliste pour leur valeur symbolique ou allégorique. « Le rapprochement entre le sacrifice du Calvaire et l'immolation de l'agneau pascal, dit Calmes[1], est manifeste ; le rôle figuratif de l'eau et du sang est suffisamment indiqué par le témoignage solennel qui suit la mention du coup de lance ; on peut également soupçonner une allégorie dans l'épisode des vêtements et de la tunique sans couture. » Certains personnages, Nicodème, la Samaritaine, l'apôtre Thomas peuvent être tenus pour représentatifs d'une certaine catégorie de personnes. L'entretien de Jésus avec Nicodème ou avec la Samaritaine présentent des détails symboliques, mais on devra reconnaître en même temps, au moins pour l'essentiel, la réalité des faits racontés ou des conversations rapportées.

Il est nécessaire de caractériser nettement la méthode de l'évangéliste, qui a vu la signification profonde des faits, et l'a quelquefois fait ressortir ; il écrivait un évangile spirituel, c'est-à-dire un récit où les faits réels étaient choisis pour établir un enseignement doctrinal, mais non un récit d'imagination où les faits étaient de son invention. C'est là ce que nous allons essayer de montrer.

1. *L'Évangile selon saint Jean*, p. 77.

§ 10. — Valeur historique du IVe Évangile.

Appuyé sur l'évidence externe et interne, nous avons affirmé que Jean l'apôtre était l'auteur du IVe évangile. Cette constatation est un argument de premier ordre en faveur de la valeur historique de l'écrit; il n'est pas le seul. Cette valeur historique peut, en outre, être établie par des preuves particulières d'ordre positif et d'ordre négatif.

Cependant nous n'affirmerons pas que le IVe évangile soit un livre d'histoire au sens strict de ce mot, car une histoire d'un homme ou d'un pays est écrite uniquement dans le but de rapporter les événements aussi exactement que possible, dans leur ordre, dans leur enchaînement réel et dans leur importance relative. Tel n'a pas été le procédé de l'auteur du IVe évangile. Il n'a pas rapporté tous les faits de la vie de Jésus; il en a laissé de côté quelques-uns de très importants; il n'a pas toujours non plus suivi l'ordre des faits; bref, son livre n'est pas même, à proprement parler, une biographie. Ainsi que nous le montrerons plus tard, le caractère de cet écrit est tout différent. De là, on a conclu à la non-valeur historique du IVe évangile. Et pour la prouver, on a rassemblé toutes les divergences qu'offraient entre eux les évangiles synoptiques et le IVe évangile, soit dans les récits, soit dans les discours du Seigneur. On a essayé aussi de mettre l'auteur en contradiction avec lui-même; on a enfin collectionné de prétendues impossibilités que

présenteraient quelques récits et la plupart des discours. Nous allons résumer ces observations; puis, pour faire ressortir la valeur historique du IVe évangile, nous montrerons les points nombreux où il est en accord avec les évangiles synoptiques; enfin, nous essayerons d'expliquer les divergences relevées, et établirons ainsi quel genre de caractère historique on peut attribuer au IVe évangile. Pour rester sur un terrain solide, nous nous en tenons à la comparaison entre le IVe évangile et les évangiles synoptiques. Quant aux contradictions et aux impossibilités que l'on a cru relever dans cet écrit, nous les jugeons d'ordre trop subjectif pour qu'elles puissent être discutées scientifiquement. Nous serions d'ailleurs obligé d'entrer dans trop de détails.

Nous étudierons séparément les récits du IVe évangile et les discours du Seigneur.

I. — RÉCITS DU QUATRIÈME ÉVANGILE.

1° Les divergences entre les récits du IVe évangile et ceux des évangiles synoptiques, que l'on a signalées, sont les unes générales, les autres particulières. Étudions d'abord les divergences d'ordre général.

Si nous lisons sans arrêt les évangiles synoptiques et le IVe évangile nous avons, dit-on, l'impression que le Jésus des synoptiques n'est pas celui du IVe évangile. D'un côté, nous avons un prédicateur populaire, se mêlant à la foule, vivant avec ses disciples, chassant les démons, accessible à tous, plein de compassion

pour les maux des hommes, ses frères; en un mot, une personne vivante, un être de chair et d'os. De l'autre, nous avons un personnage hiératique, en dehors de l'humanité et des choses ordinaires de la vie; en d'autres termes, un être transcendant, qui apparaît uniquement pour enseigner une doctrine très élevée, au-dessus de la portée de ses auditeurs, et dont toutes les actions sont en fonction de cette doctrine; c'est un personnage conventionnel. « Il semble ne parler et n'agir jamais que pour satisfaire aux termes de sa définition, pour prouver qu'il est de Dieu, qu'il est un avec Dieu. De ses rapports communs avec les hommes de son temps, même avec son entourage, on ne dit rien... On lui épargne le contact des lépreux, des possédés et des pécheresses, la familiarité avec les pharisiens et avec les publicains, même avec ses disciples. Il marche d'un pas qu'on pourrait dire automatique vers le terme fatal de sa destinée, jamais ému, si ce n'est qu'il le veuille, jamais affecté du sort qui l'attend, si ce n'est qu'il lui plait une fois de se dire inquiet pour ajouter aussitôt qu'il ne doit pas l'être et qu'il ne l'est pas »[1].

Le Christ johannique, dit Heitmüller, est une divinité vivant sur la terre; il n'a presque aucun des caractères humains que l'on trouve dans les synoptiques. Il se meut ici-bas dans une gloire et une élévation divine; il est le Logos éternel, Dieu par nature, devenu homme. La majesté divine a effacé tout ce qui

1. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 91, Paris, 1904.

est humain en lui; le Fils de Dieu ne peut éprouver les faiblesses humaines et elles lui sont épargnées [1].

Les miracles qu'opère le Jésus des synoptiques sont, ajoute-t-on, des miracles de bienfaisance, de charité ; ils sont accordés à la foi de ceux qui les demandent ; les sept miracles racontés dans le IV[e] évangile sont des signes destinés à glorifier le Logos et à prouver la mission divine de Jésus, à glorifier Jésus et à faire naître la foi en lui. Ils ont tous un certain caractère magique. « Le Christ étonne la Galilée et surtout Jérusalem par les prodiges les plus extraordinaires [2] ». Il n'est rapporté aucune guérison de démoniaques.

Dans les synoptiques, Jésus exerce son ministère, qui dure un an, en Galilée, en Phénicie et en Pérée, et c'est pendant la dernière semaine seulement qu'il vit et parle à Jérusalem ; son auditoire ordinaire, c'est la foule du peuple assez longtemps sympathique. Dans le IV[e] évangile, Jésus exerce son ministère qui dure au moins deux ans et demi, peut-être trois ans ou trois ans et demi, surtout à Jérusalem ; il y va au moins quatre fois, et là, il discourt avec les Juifs, c'est-à-dire avec des adversaires, avec les pharisiens. Ses auditeurs ne sont plus des pêcheurs, mais des gens qui discutent des questions métaphysiques.

Dans les synoptiques, Jésus prépare lentement la révélation de sa qualité de Messie ; il la fait connaître progressivement par ses actes, par ses enseignements

1. *Die Schriften des Neuen Testament*, 1[er] Band : *Das Johannes Evangelium*, p. 179, Göttingen, 1907.
2. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 90.

à ses disciples jusqu'au jour où devant le sanhédrin il la proclame nettement. Il devait, en effet, préparer les esprits à comprendre qu'il n'était pas le Messie temporel que les Juifs attendaient, mais un Messie spirituel. C'est sur le chemin de Césarée, Mc. VIII, 27 ss., que Pierre proclame pour la première fois sa croyance à la dignité messianique de son maître. C'est de sa prison, où il avait entendu parler des œuvres de Jésus, que Jean-Baptiste lui envoie demander s'il est celui qui doit venir, Mt. XI, 2, 3. Dans le IVe évangile, la messianité de Jésus est proclamée dès le commencement par lui-même, I, 5, par Jean-Baptiste, I, 26 ss., et par les premiers disciples, I, 41 ss. Il n'y a aucune progression dans la révélation de ce caractère messianique du Seigneur. Dès le début du IVe évangile, Jésus est le Fils de Dieu, le Messie.

Le IVe évangile n'a pas la tenue d'un récit historique, car il n'y a dans l'exposé des faits ni progression, ni développement. Dès les premières lignes, la thèse est posée : antagonisme entre Jésus et les Juifs, opposition entre la lumière et les ténèbres, contraste entre la foi des disciples et l'incrédulité des Juifs ; tout le long de l'évangile se reproduit cette même situation, sans qu'il y ait avancement ou recul.

Le IVe évangile ne se présente pas non plus comme un livre historique, mais comme un livre d'enseignement. La mise en scène aboutit toujours à un exposé doctrinal. Dans l'entretien avec Nicodème, après quelques questions et des réponses, III, 2 ss., le discours de Jésus s'adresse à tous et Nicodème disparaît, III,

12 ss. Même procédé pour l'épisode des Grecs qui demandent à voir Jésus, XII, 20, 21.

Sauf pour quelques faits peu nombreux, que nous relèverons plus tard, les récits du IVe évangile sont différents de ceux des synoptiques. Cet évangile en ajoute que ne connaissent pas les synoptiques, bien qu'ils soient capitaux, et en omet de très importants, rapportés par ceux-ci. Ainsi, il raconte le miracle de Cana, l'entretien avec Nicodème, avec la Samaritaine, la guérison du paralytique de Béthesda, de l'aveugle-né, l'histoire de la femme adultère, la résurrection de Lazare, le lavement des pieds lors du dernier repas, les conversations de Pilate avec Jésus, la remise de Marie au disciple bien-aimé, la conversation de Jésus avec Marie-Madeleine dans le jardin, l'incrédulité de Thomas, vaincue par une apparition de Jésus, tous faits inconnus aux synoptiques. On est étonné surtout que la résurrection de Lazare qui, d'après le IVe évangile, XI, 47 ss., a été une des causes déterminantes de l'arrestation immédiate de Jésus, ne soit pas même mentionnée par les synoptiques. D'autre part, le IVe évangile omet les récits de l'enfance, la généalogie de Jésus, le baptême dans le Jourdain, la tentation au désert, le pardon accordé à la pécheresse dans Luc, la transfiguration, toutes les guérisons : de l'homme à la main sèche, du sourd-muet, des lépreux, des possédés. Il omet encore l'institution de l'Eucharistie, l'agonie au Jardin des Oliviers, la sueur de sang, le déchirement du voile du temple, diverses apparitions de Jésus ressuscité, tous faits qu'on lit dans les synoptiques.

Enfin, la valeur historique du IV[e] évangile a été battue en brèche surtout par l'hypothèse qui voit dans les récits de cet écrit une suite d'allégories ou de symboles destinés à établir une thèse théologique. Tout a été ordonné, même les récits qui dérivent des synoptiques, pour aboutir à « montrer le Christ comme une manifestation sensible de l'être divin... Discours et récits contribuent à cette révélation du Sauveur : les faits racontés comme symboles directs et signes expressifs des réalités spirituelles ; les discours comme illustration et complément des récits, comme explication de leur sens profond[1] ».

On a relevé aussi un certain nombre de divergences particulières. La chronologie du IV[e] évangile est, sur quelques points, en désaccord avec celle des synoptiques. D'après Marc, I, 14 et Matthieu, IV, 12, Jésus ne commença son ministère qu'après l'emprisonnement de Jean-Baptiste; d'après Jean, III, 23 ss. Jésus avait déjà fait des miracles à Jérusalem et rassemblé autour de lui des disciples qui baptisaient, que Jean-Baptiste baptisait encore à Ainon, car, dit le IV[e] évangile, il n'avait pas encore été mis en prison.

D'après les synoptiques, Jésus avait purifié le temple vers la fin de son ministère; d'après le IV[e] évangile, au commencement. Suivant les premiers, Jésus est mort le quinzième jour de Nisan; d'après le second, le quatorzième jour.

On identifie d'ordinaire le repas de Béthanie, ra-

1. Loisy, *Le Quatrième Évangile*, p. 76.

conté par Mt. XXVI, 6-13; Mc. XIV, 3-9, avec celui que rapporte Jn. XII, 1-8; les trois récits ont de multiples points de ressemblance, mais ils ont aussi des points de divergence. D'après Jean, III, 1, le souper eut lieu six jours avant la Pâque, avant l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, XII, 12; d'après Marc, XIV, 1, deux jours avant la Pâque, et après l'entrée à Jérusalem, XI, 1. D'après Marc et Matthieu, Marie aurait répandu le parfum sur la tête de Jésus; d'après Jean, sur les pieds. D'après Marc et Matthieu, le souper eut lieu dans la maison de Simon le lépreux; d'après Jean, il semble qu'il a eu lieu dans la maison de Marthe et de Marie. Les paroles de Jésus ne sont pas identiques dans les deux récits.

2° Avant de répondre à ces diverses observations, montrons que, dans l'ensemble, le IVe évangile est en accord avec les évangiles synoptiques.

Remarquons d'abord que le Jésus du IVe évangile est le même personnage que celui dont parlent les évangiles synoptiques, pour son origine, son lieu de naissance, sa famille, sa vie publique, ses disciples, sa mort, sa résurrection. Le IVe évangile est en rapport direct avec les synoptiques, puisque, dans les canons eusébiens, nous trouvons soixante-douze passages où il est en accord avec Matthieu, Marc et Luc; vingt-deux passages avec Matthieu, Luc; vingt-six passages avec Matthieu, Marc; sept passages avec Matthieu; vingt et un avec Luc. Les deux séries de documents rapportent donc un certain nombre de faits identiques,

présentés quelquefois avec des détails différents, qui indiquent que le IV[e] évangile ne dépend pas des synoptiques, mais offrant aussi des ressemblances telles qu'on doit conclure à l'identité des faits. Voici les plus importants : les vendeurs chassés du temple, II, 13-15 = Mt. XXI, 12, 13; Mc. XI, 15-17; Lc. XIX, 45-46; peut-être la guérison du fils de l'officier royal de Capharnaüm, IV, 46-54 = Mt. VIII, 5-13; Lc. VIII, 1-10; la multiplication des pains, VI, 1-14 = Mt. XIV, 13-21; Mc. VI, 30-34; Lc. IX, 10-17; la marche de Jésus sur les eaux, VI, 17-21 = Mt. XIV, 22-36; Mc. VI, 45-56; l'onction de Béthanie, XIII, 1-8 = Mt. XXVI, 6-13; Mc. XIV, 3-9; l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, XII, 12-19 = Mt. XXI, 1-10; Mc. XI, 1-11; Lc. XIX, 29-44. Jésus prédit la trahison de Judas, XIII, 21-26 = Mt. XXVI, 21-25; Mc. XIV, 18-21; Lc. XXII, 21-23; le reniement de Pierre, XIII, 36-38 = Mt. XXVI, 31-35; Mc. XIV, 27-31; Lc. XXII, 31-38. Dans les récits de la passion de Jésus, on relèvera de nombreux détails communs aux quatre évangiles : l'arrestation de Jésus au jardin des Oliviers, le serviteur du grand-prêtre blessé par Pierre, l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre Caïphe, le reniement de Pierre, Jésus devant Pilate, la demande de Pilate à Jésus sur sa royauté, la proclamation de l'innocence de Jésus, Barabbas préféré à Jésus par les Juifs, le couronnement d'épines, les insultes des soldats, l'inscription sur la croix, le crucifiement au Calvaire, le partage des vêtements de Jésus par le tirage au sort. Jésus est abreuvé de vinaigre; il meurt, il

est enseveli par Joseph d'Arimathie. Marie-Madeleine avertit les apôtres que le tombeau est vide; Pierre voit les linges seuls dans le tombeau; Jésus apparaît aux disciples réunis à Jérusalem et en Galilée.

Outre ces rapports entre le IVe évangile et les synoptiques sur des faits importants, on pourrait signaler de nombreux points de détails communs : rapports entre Jésus et Jean-Baptiste; même citation du passage d'Isaïe : Je suis la voix qui crie dans le désert. Jésus est de Nazareth; Jean baptisait dans le Jourdain; les Juifs demandent un signe; confession de Pierre sur Jésus, Messie et Fils de Dieu; hostilité et incrédulité des parents de Jésus; Jésus a un démon; complot des sanhédrites contre Jésus, etc.

En dehors de ces faits dont la valeur historique est attestée par les évangiles synoptiques, nous pouvons aussi relever un certain nombre de détails particuliers au IVe évangile, et qui, par leur teneur, se présentent comme des faits historiques : le milieu où se déroule l'activité de Jésus ainsi que l'état d'esprit de ses adversaires sont exactement décrits; Nicodème qui prend part à l'ensevelissement de Jésus est un personnage réel; Jésus et Jean exercent chacun de son côté leur ministère; la résurrection de Lazare est entourée de détails topographiques et historiques, tels qu'on doit la tenir pour un événement historique; le lavement des pieds a le caractère d'un fait. Nous ne relèverons pas les autres détails géographiques et historiques que nous avons signalés ailleurs pour faire ressortir la connaissance qu'avait l'auteur du IVe évangile de la

géographie de la Palestine, de l'histoire et des mœurs de l'époque. Il nous semble que nous possédons des matériaux suffisants pour affirmer que le IV[e] évangile est une œuvre historique, bien que le récit des faits ne soit pas la préoccupation principale de l'auteur. Si, dans la pensée de celui-ci, l'œuvre était uniquement dogmatique, ou s'il voulait seulement enseigner une doctrine sous forme symbolique ou allégorique, on ne verrait pas pourquoi il y aurait introduit tant d'éléments historiques, qui, quoi qu'on en ait dit, ne peuvent être ramenés à des symboles ou à des allégories. En réalité, l'auteur a voulu présenter dans un cadre historique un enseignement doctrinal, fondé, comme nous le dirons, sur les paroles du Seigneur. Cet enseignement est son but principal; c'est pourquoi il a insisté davantage sur cet exposé qui, d'une certaine façon, commandait son œuvre.

3° La valeur historique du IV[e] évangile est prouvée négativement par ce fait qu'on peut résoudre suffisamment toutes les objections qu'on a présentées pour la nier. Examinons, en premier lieu, les observations qui ont un caractère général.

Nous reconnaissons que la physionomie de Jésus, d'après les synoptiques, n'est pas exactement la même que celle de Jésus d'après le IV[e] évangile; mais ces deux physionomies, pour être différentes, ne sont pas contraires. C'est toujours le même personnage, étudié, il est vrai, sous un aspect qui n'est pas le même; les écrivains, Matthieu, Marc, Luc et Jean, ayant chacun leur point de vue et poursuivant un but particulier,

n'ont gardé de la personne de Jésus que les traits afférents à ce point de vue et au but poursuivi. Ce qui en effet contribue le plus à différencier le Jésus du IVe évangile de celui des évangiles synoptiques, c'est le but principal de saint Jean qui a voulu surtout montrer dans Jésus, le Fils de Dieu, un avec son Père, et donnant la vie au croyant par l'union de celui-ci avec lui et avec son Père, tandis que les synoptiques ont surtout insisté sur Jésus appelant l'homme au royaume de Dieu, et l'instruisant des conditions de l'entrée dans le royaume.

D'autre part, pour atteindre le but qu'ils se proposaient, les synoptiques ont fait, chacun, leur choix des faits et des paroles du Seigneur; mais, comme leur but était presque identique, et surtout parce qu'ils travaillaient une matière primitive unique, ils ont présenté à peu près le même personnage. Le Jésus du IVe évangile paraît différent, parce que l'auteur, qui avait un but tout différent à atteindre, a présenté celui-ci sous un autre aspect, lequel n'exclut pas celui des synoptiques. Chez ceux-ci, on retrouve d'ailleurs quelques traits caractéristiques du Christ johannique et en particulier l'autorité que Jésus revendique sur les forces de la nature et sur la loi. Il est dans les trois premiers évangiles, Fils de Dieu, aussi bien que dans le quatrième.

Le Jésus de cet évangile n'est pas cependant un être en dehors de l'humanité. Nous le voyons vivre avec ses disciples, avoir avec eux des entretiens familiers, se mêler à la vie commune, assister à des noces,

pratiquer la loi mosaïque, comme ses compatriotes, assister aux fêtes du temple; il se montre très affectueux envers ses disciples et ses amis. Il a même parmi eux un disciple qu'il aimait d'une façon toute particulière; il se montre soucieux de l'avenir de sa mère et, avant de mourir, il la confie à son disciple bien-aimé. Il a jusqu'à des rapports avec les pécheresses, la Samaritaine, la femme adultère, les pharisiens. En résumé, Jésus agit, dans le IVe évangile, comme un homme réel. Il prend part à plusieurs repas. Il demande à boire, il est fatigué et il s'assied sur le bord d'un puits, il pleure, il frémit en lui-même, son âme est troublée, il est profondément ému; il a soif et enfin, sur la croix, il rend l'esprit. Bref, le Christ de saint Jean n'est pas, ainsi qu'on l'a prétendu, un être transcendant, en dehors de l'humanité.

Il n'est pas davantage un être qui n'agit que pour prouver qu'il est de Dieu et un avec Dieu. Ainsi, dans la guérison du paralytique de la piscine, Jésus disparaît après la guérison, V, 13, et le paralytique ne sait pas qui l'a guéri. Jésus lui dit plus tard de ne plus pécher, V, 14, mais ne lui révèle pas qui il est. La conduite de Jésus est identique dans la guérison de l'aveugle-né et ce n'est que par suite des circonstances subséquentes que Jésus apprend à l'aveugle-né qu'il est le Fils de l'homme, IX, 37. On peut encore examiner d'autres faits de la vie de Jésus : l'eau changée en vin, la marche sur les eaux du lac de Tibériade, le repas à Béthanie, l'arrestation de Jésus au jardin des Oliviers, le reniement de saint Pierre, la conduite de

Pilate, la remise de Marie au disciple bien-aimé, ainsi que d'autres circonstances de la passion, et l'on n'y trouvera aucune mention de Jésus enseignant son origine divine. Et si la seule préoccupation de l'auteur est de prouver la divinité de Jésus, pourquoi a-t-il rapporté cette parole du Seigneur à ses apôtres : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père, car le Père est plus grand que moi. » ? XIV, 28.

D'ailleurs, de ce que Jésus a souvent agi et parlé pour prouver qu'il était de Dieu et qu'il était avec son Père, cela n'infirme en rien la valeur historique du récit. En agissant ainsi l'évangéliste rapportait un fait réel. Et le Jésus des synoptiques n'est pas tellement différent du Jésus du IVe évangile qu'il ne nous soit pas présenté aussi par eux comme le Fils de Dieu ; comme homme, il est vrai, mais aussi comme Dieu. Qu'on relise attentivement, en particulier, l'évangile de saint Marc, et l'on se convaincra que la nature divine de Jésus y est nettement marquée [1].

Jésus a certainement montré sa charité et sa bienveillance par les miracles que racontent les synoptiques, mais il a montré aussi par eux sa puissance et, en ce sens, ils étaient des signes de sa puissance ; il les a donnés lui-même comme des preuves que le royaume de Dieu s'était approché. Dans le IVe évangile, les miracles sont présentés comme preuve de la mission de Jésus. N'est-ce pas, en définitive, le même

1. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. II, p. 435.

but sous une autre forme? Dans les synoptiques, il est insisté sur la foi à laquelle est accordé le miracle; il en est de même dans le IVe évangile; témoin la demande de Jésus à Marie, sœur de Lazare : Je suis la résurrection et la vie, crois-tu cela?

Dans le IVe évangile le miracle est donné comme un signe; il en est de même dans les évangiles synoptiques, où Jésus refuse aux Juifs de leur donner les signes qu'ils réclament, mais où il affirme qu'il leur en donnera d'autres qui prouveront sa mission. La seule différence sur ce point entre les synoptiques et le IVe évangile provient de ce que, chacun de son côté, ils ont insisté davantage sur l'un des aspects de la question.

On a fait observer que les miracles du IVe évangile avaient un caractère magique, que n'ont pas ceux des synoptiques, et qu'ils étaient plus prodigieux que ceux-ci. En fait, chacun des miracles du premier ont des analogues dans les seconds. Il n'est pas plus magique de changer l'eau en vin, que de multiplier cinq pains et cinq poissons, de ressusciter Lazare ou le fils de la veuve de Naïn, de guérir à distance le fils de l'officier royal ou le serviteur du centenier.

Les miracles des synoptiques n'étaient pas moins étonnants que ceux du IVe évangile, étant, tout aussi bien que ceux-ci, en dehors des lois de la nature. Ils ont stupéfié les spectateurs, ainsi que le disent nettement les évangiles, Mc. V, 42; Lc. VIII, 56. E[illegible] même, remarquons que les synoptiques ont toujours soin de marquer l'étonnement, la frayeur, l'admiratio[illegible]

des foules, à la vue des miracles du Seigneur. « La foule pleine d'admiration, disait : Jamais pareille chose ne s'est vue en Israël », Mt. IX, 33; XII, 23. « La foule, voyant cela, fut remplie de crainte et elle glorifia Dieu qui a donné un tel pouvoir aux hommes ». Mt. IX, 8; VIII, 27; XV, 31; XXI, 20; Mc. I, 27; II, 12; X, 20; Lc. VIII, 25; IX, 44. Il semblerait que les miracles racontés par le IVe évangile n'ont pas produit la même impression sur les spectateurs, puisqu'il n'est jamais dit dans cet évangile que ceux-ci ont été stupéfaits ou qu'ils ont été dans l'admiration à la vue de ces prodiges.

Nous ne voyons pas en quoi est dépréciée la valeur historique du IVe évangile, parce qu'il n'a pas rapporté tous les miracles racontés par les synoptiques, et, en particulier, les guérisons de possédés. L'auteur les connaissait, puisqu'il affirme que Jésus a encore fait beaucoup d'autres choses que celles qu'il raconte. S'il n'en a pas répété davantage, c'est que ce récit était inutile pour sa démonstration.

Nous reconnaissons que le cadre où se déroulent les événements racontés par le IVe évangile et les synoptiques, n'est pas complètement identique, puisque celui-là rappelle surtout ce qui s'est passé à Jérusalem, tandis que ceux-ci racontent principalement le ministère de Jésus en Galilée. Nous pouvons encore expliquer cette divergence par le choix des faits racontés, adaptés au but que se proposait chaque auteur.

Le IVe évangile s'occupe surtout des discussions avec les Juifs hostiles, et non de la prédication aux foules

sur le royaume de Dieu. Il veut prouver la mission de Jésus par le Père; or, c'est à Jérusalem qu'ont eu lieu ces discussions et que se sont posées ces questions sur la mission de Jésus. C'est là que devait avoir lieu la manifestation principale du Christ. Les synoptiques rendent le même témoignage à ce sujet, lorsqu'ils rapportent les interrogations qu'eut à subir Jésus à Jérusalem, de la part des princes des prêtres et des scribes, sur l'origine de son autorité, Mc. XI, 27-33; Mt. XXI, 23-27; Lc. XX, 1-8. Ils contiennent aussi des allusions à de fréquentes visites de Jésus à Jérusalem. C'est le premier évangile, XXIII, 37, et le troisième, XIII, 34, qui nous ont rapporté cette parole du Seigneur : Jérusalem, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants? Et même, d'après Luc, IV, 44, Jésus aurait prêché dans les synagogues de la Judée[1]. Nous trouvons encore dans les synoptiques divers traits qui indiquent de fréquents séjours de Jésus à Jérusalem. Lorsqu'il vint à la fin de sa vie dans cette ville, il y comptait des amis : Simon le lépreux et Joseph d'Arimathie. Il a séjourné dans le village de Marthe et de Marie, Lc. X, 38-42. Il est invité à un festin à Béthanie, chez Simon le lépreux, Mc. XIV, 3. Il est connu comme le Seigneur par le propriétaire de l'ânon sur lequel il fit son entrée à Jérusalem, Mc. XI, 1-6. Il y a à Jérusalem une maison qu'il connaît bien, puisqu'il peut en décrire l'aménagement; le maître est son ami, puisqu'il peut disposer de sa maison, Mc. XIV, 12-15.

1. La leçon εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας est mieux appuyée que τῆς Γαλιλαίας.

Spitta[1] a démontré amplement que Jésus était allé à Jérusalem plusieurs fois pendant sa vie publique et que plusieurs de ces voyages sont indiqués par les synoptiques.

Enfin le IV[e] évangile n'ignore pas le ministère de Jésus en Galilée. Il raconte que Jésus alla en Galilée, à Cana, II, 1, puis à Capharnaüm, II, 12 ; qu'il y retourna plus tard et qu'il guérit, dans cette ville, le fils de l'officier royal, IV, 43-54 ; qu'il multiplia les pains de l'autre côté de la mer de Galilée, VI, 1-13 ; qu'il enseignait dans la synagogue à Capharnaüm, VI, 59 ; qu'il parcourait la Galilée, VIII, 1 ; qu'il y resta même, alors que ses frères étaient partis pour Jérusalem, VIII, 9.

Quant à la durée du ministère de Jésus, il semble bien que c'est le IV[e] évangile qui a le mieux rapporté les faits. Il est difficile de croire que tous se sont passés dans l'espace d'un an, ainsi qu'il paraît ressortir des synoptiques. D'ailleurs ceux-ci indiquent que le ministère de Jésus a duré plus d'un an. On sait aussi qu'il serait même possible de resserrer en un an tout ce que rapporte le IV[e] évangile[2].

Nous reconnaissons que la révélation de la messianité de Jésus n'est pas présentée dans le IV[e] évangile dans son développement historique, comme elle l'est dans les synoptiques. La différence provient de ce que, dans le premier, elle est établie par l'argument d'autorité, tandis que dans les autres elle ressort

1. *Streitfragen der Geschichte Jesu*, p. 5-84, Göttingen, 1907.
2. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I, p. 13.

plutôt des faits. D'un côté, le IV[e] évangile rapporte le témoignage de Jean-Baptiste, des disciples, de Nicodème, des Samaritains, en faveur de la messianité de Jésus; de l'autre, les synoptiques racontent les faits qui ont amené les disciples et la foule à croire à Jésus Messie. Il y a donc tout au plus différence de procédé entre les deux séries de documents. De cette façon de présenter la preuve de la messianité de Jésus, il s'ensuivait inévitablement que l'auteur du IV[e] évangile n'avait pas à tenir compte de la chronologie des témoignages qui l'attestaient.

D'ailleurs, qu'il n'y ait aucune progression dans l'exposé du IV[e] évangile, nous ne pouvons pas l'admettre. Il y a certainement progression dans la foi des disciples et dans l'incrédulité et l'antagonisme des Juifs, pour aboutir, la seconde, au crucifiement de Jésus, et la première, à la résurrection du Seigneur. C'est une double progression qui a un double dénouement. Il est certain que les enseignements de Jésus à ses apôtres sont au dernier jour plus développés, plus clairs qu'au commencement. Il est certain aussi que l'hostilité des Juifs, d'abord inconsciente, s'affirme peu à peu, se renforce, perce à diverses reprises, éclate et enfin aboutit au dénouement. Les affirmations de Jésus à ses adversaires deviennent aussi de plus en plus précises. En fait, la progression est autant, sinon plus, dans les idées que dans les faits.

Nous ne nierons pas que le IV[e] évangile est surtout un livre d'enseignement doctrinal, mais nous demanderons en quoi ce fait atteint la valeur historique des

faits racontés. Un auteur peut fort bien extraire des faits réels un enseignement, sans qu'on l'accuse d'avoir inventé des faits pour établir sa doctrine. En outre, de ce que l'auteur a groupé autour d'un fait des enseignements qui primitivement ont peut-être été donnés séparément, on n'en peut conclure à l'irréalité de ce fait. N'oublions pas que le IVe évangile n'est pas un livre historique bâti suivant la méthode ordinaire des travaux d'histoire.

On ne peut tirer, non plus, une objection valable contre la valeur historique du IVe évangile de ce que ses récits ne sont pas les mêmes que ceux des synoptiques. Nous avons déjà montré que toute la trame du IVe évangile est identique à celle des premiers évangiles, qu'il y a entre celui-là et ceux-ci de nombreux points communs; nous aurions pu établir aussi avec quelques critiques, Loisy en particulier, que le IVe évangile dépend des synoptiques eux-mêmes dans certains récits qui supposent ceux des synoptiques. Nous ferons ensuite observer que le fait d'avoir relaté des événements inconnus aux synoptiques, ou d'en avoir omis qu'ils ont rapportés, n'atteint en rien la valeur historique du IVe évangile. Matthieu, Marc et Luc ont procédé de la même manière. Ainsi, Jean a quatre-vingt-seize paragraphes où il rapporte des détails qui lui sont particuliers, mais Luc en a soixante-douze, et Matthieu soixante-deux; la proportion est presque la même. En fait, chacun des quatre évangélistes a choisi les faits de la vie du Seigneur ou les paroles de celui-ci qui convenaient le mieux à son but.

Pourquoi donc interdire à Jean ce que l'on permet aux trois autres évangélistes?

On peut comprendre d'ailleurs assez souvent pourquoi Jean a omis certains récits des synoptiques ; d'ordinaire il a reproduit des faits analogues ou des faits qui supposent ceux des synoptiques, et il n'y avait pas lieu d'en ajouter de semblables puisqu'il n'avait pas l'intention d'être complet, mais seulement de dire ce qui était nécessaire pour que ses lecteurs crussent que Jésus était le Christ, Fils de Dieu, et que, par cette croyance, ils eussent la vie en son nom. Ce but de l'auteur nous explique aussi pourquoi il n'a pas répété plusieurs récits des synoptiques, la naissance surnaturelle de Jésus, la tentation au désert, la transfiguration, l'institution de l'Eucharistie, tous faits qui n'étaient pas nécessaires pour sa démonstration, et que, d'ailleurs, il remplace par des faits analogues ou par des paroles du Seigneur, qui aboutissent aux mêmes enseignements.

Est-il possible ensuite de rejeter comme non historiques tous les faits, et principalement les miracles que Jean a rapportés, et qui sont inconnus des synoptiques? Et d'abord, quelques-uns ont leurs analogues dans les synoptiques, par exemple la guérison du fils de l'officier de Capharnaüm, IV, 46, celle de l'aveugle-né, IX, 1 ss., celle du paralytique de Béthesda, V, 2 ss.; par conséquent, les synoptiques ont pu les omettre comme faisant double emploi ; ils n'ont pas eu, eux non plus, l'intention d'être complets. Restent deux faits, dans le IVe évangile, dont on a vivement attaqué

la valeur historique : l'entretien de Jésus avec la Samaritaine et la résurrection de Lazare.

Pour le premier récit, son omission par les synoptiques s'explique simplement par ce fait qu'il ne rentre pas dans le cadre des événements qu'ils racontent. Pour le second, on ne voit pas pourquoi les synoptiques l'ont omis, à moins de dire que Lazare vivait encore dans le milieu où s'est formée la tradition primitive et, que par réserve, on n'aurait pas parlé de ce qui le concernait. Nous avouons que cette raison est peu convaincante.

Quoi qu'il en soit, peut-on conclure de cette omission que ces deux faits ne sont pas historiques, mais allégoriques? Nous ne nions pas qu'on ne puisse les expliquer allégoriquement ; cela est possible, et a été fait pour tous les récits évangéliques; mais cela ne détruit pas la réalité du fait qui doit être examiné en lui-même. Or, ne ressort-il pas de tous les détails, si nombreux, si pittoresques, si circonstanciés, que nous avons là des faits réels? Était-il nécessaire, si l'auteur a seulement voulu faire ressortir une idée théologique, d'inventer un récit où entrent des circonstances, des détails qu'on peut bien qualifier d'insignifiants, des conversations qui se tiennent admirablement et répondent exactement à la situation? Prenons seulement pour exemple la résurrection de Lazare. Si l'auteur a voulu simplement prouver que le Logos était la résurrection et la vie, pourquoi place-t-il la scène de la résurrection dans une bourgade inconnue au lieu de la mettre à Jérusalem? A quoi bon rappeler que Béthanie était le village de

Marie et de Marthe que Jésus aimait? Pourquoi le message de celles-ci à Jésus, l'inquiétude des apôtres en voyant Jésus se disposer à rentrer en Judée, le découragement de Thomas, appelé Didyme, l'empressement des Juifs à venir consoler Marthe et Marie à Béthanie, éloignée de quinze stades de Jérusalem? Si toute la scène qui suit est sortie du cerveau de l'auteur, on peut dire qu'il était un trompeur habile. Quelle narration à la fois sobre et émouvante, exquise de tendresse et nuancée avec un tact merveilleux! Mais est-il vraisemblable que l'auteur ait pensé à faire pleurer Jésus? Que pouvait bien signifier dans sa pensée : le Logos ému, tremblant et même pleurant? Telles sont les nombreuses questions auxquelles il est impossible de répondre si l'on soutient que le récit de la résurrection de Lazare n'est pas historique.

Nous avons étudié déjà cette question de l'allégorie et du symbolisme dans le IVe évangile, et dit ce qu'il fallait en penser. Nous reconnaissons que certains récits ont été choisis pour leur valeur doctrinale et ont servi de véhicule à un enseignement; mais le choix de ces récits et l'interprétation qui en a été faite ne prouvent nullement que ces récits n'étaient pas historiques. Est-il logique de conclure à l'irréalité d'un événement parce qu'on en aura dégagé les leçons qui en découlent? Ce serait dénier à l'histoire toute valeur didactique et la réduire à être une suite de faits qu'on n'a pas le droit d'étudier, afin d'en extraire un enseignement pour l'avenir. Ces observations établissent que l'auteur a eu le droit d'utiliser des faits historiques

pour la démonstration de la doctrine qu'il avait en vue, et de l'usage qu'il en a fait on ne peut conclure qu'ils ne sont pas historiques.

Examinons maintenant les divergences particulières qu'on a relevées entre le IV[e] évangile et les évangiles synoptiques. La plupart sont chronologiques et par conséquent n'atteignent pas la substance des faits ; nous avons déjà vu que les écrivains des évangiles synoptiques présentaient eux aussi entre eux des divergences de ce genre, parce qu'ils s'étaient peu préoccupés, sauf Luc, de l'ordre exactement chronologique des faits. L'auteur du IV[e] évangile, dont le but était surtout doctrinal et non historique, a rangé les événements dans l'ordre qui convenait le mieux à sa démonstration. Assez souvent on voit pourquoi il a transposé les faits ; d'autres fois on n'en saisit pas la raison. Il est possible, d'ailleurs, qu'il n'y en ait pas, comme par exemple pour la date de l'onction de Béthanie. Pour ce qui est des faits de détail divergents, ils sont sans importance et les commentaires les expliquent. Nous ajouterons quelques observations seulement.

On a présenté de diverses façons la raison pour laquelle la purification du temple a été placée, dans le IV[e] évangile, au commencement du ministère public de Jésus. La plus plausible ne serait-elle pas que l'auteur établissant, dans ses premiers chapitres, la messianité de Jésus, a dû y raconter le fait par lequel Jésus avait proclamé publiquement sa fonction de Messie? Mais si nous nous plaçons au point de vue de la réalité, il semble que les synoptiques ont mieux suivi l'ordre

historique des faits et il est plus probable aussi qu'il n'y a pas eu deux purifications du temple comme on l'a soutenu. De pareils faits ne se répètent pas. A la fin de son ministère, Jésus était connu de tous; son autorité, établie par ses miracles, était acceptée. Son acte est donc justifié. Et encore, malgré cela, les princes des prêtres et les scribes lui demandent en vertu de quelle autorité il fait ces choses, Mc. XI, 27, 28. La question eût été bien plus plausible, si Jésus avait chassé les vendeurs du temple au début de son ministère.

En ce qui concerne la date de la mort de Jésus, nous n'avons rien de plus à dire que ce que nous avons déjà constaté[1]. Remarquons seulement que la date donnée par le IV[e] évangile paraît la plus probable. On s'explique difficilement que les Juifs aient fait le jour même de la Pâque tout ce que racontent les synoptiques : arrestation de Jésus, conseil du sanhédrin, préparatifs du supplice de Jésus, entrée dans le prétoire. Joseph d'Arimathie achète un linceul, Mc. XV, 46; les femmes galiléennes préparent des aromates et des parfums pour ensevelir Jésus, Lc. XXIII, 56. Les synoptiques eux-mêmes rappellent que les princes des prêtres et les anciens ont décidé d'arrêter Jésus par ruse et de le mettre à mort, mais non pendant la fête, Mt. XXVI, 4, 5; Mc. XIV, 12. On comprend donc très bien le passage du IV[e] évangile : « Ils n'entrèrent point dans le prétoire de peur de se

1. *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I, p. 14.

souiller et de ne pouvoir manger la Pâque », XVIII, 28. Jésus serait donc mort le quatorzième jour de Nisan, ainsi que le dit le IVe évangile. Le récit des synoptiques pourrait être conformé à cette date. Toute la question se réduit à savoir si, réellement, ils ont affirmé que Jésus a mangé le festin pascal. Il est possible d'expliquer les textes qui l'insinuent. Nous n'avons pas à examiner ici cette question que l'on trouvera exposée dans les commentaires et en particulier dans l'ouvrage de Zahn [1].

Dans l'étude que nous venons de faire, nous avons montré que l'on peut expliquer toutes les divergences qui ont été relevées entre le IVe évangile et les synoptiques; nous avons constaté de nombreux points d'accord entre celui-là et ceux-ci et établi que les faits du IVe évangile se présentaient sous une forme nettement historique; nous pouvons donc déclarer démontrée la valeur historique des récits du IVe évangile.

II. — LES DISCOURS DU IVe ÉVANGILE.

La question de la valeur historique des discours du IVe évangile se présente sous un double aspect : 1° Ces discours ont-ils été réellement prononcés par Notre-Seigneur, ou sont-ils des compositions libres, dues en entier à l'écrivain? 2° Ces discours étant démontrés authentiques, dans quelle mesure reproduisent-ils les paroles du Seigneur?

1. *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1899, II, p. 523.

1° A la première question nous répondons : Les discours du IVe évangile sont authentiques, car ils représentent en substance les paroles du Seigneur. Pour établir cette proposition nous allons d'abord répondre aux objections qui ont été faites contre l'authenticité de ces discours ; puis, établir celle-ci d'une façon positive.

1. Les objections contre l'authenticité des discours du IVe évangile sont très nombreuses et de diverse nature ; il semble inutile de répondre à celles qui ne s'appuient pas sur les documents et sont, par conséquent, d'ordre subjectif. Parmi celles qui ont à leur base des faits ou des textes, nous reconnaissons qu'il en est de très spécieuses, difficiles à résoudre dans leur entier ; mais nous croyons qu'on peut, tout au moins, présenter des explications qui atténuent suffisamment les difficultés.

Les discours du IVe évangile sont, a-t-on dit, l'œuvre de l'auteur de cet évangile, car ils sont écrits dans la même langue que les récits de l'évangile. Or, nous constatons que cette langue du IVe évangile est très particulière, presque artificielle.

Remarquons d'abord qu'il est possible de relever quelques différences entre la langue des discours du Seigneur et celle des récits du IVe évangile. On signale dans les discours du Seigneur cent quarante-cinq mots qui ne se retrouvent pas dans le reste du IVe évangile ; trente-huit d'entre eux sont dans les discours des synoptiques. Inversement, cinq cents mots sont dans les récits du IVe évangile qu'on ne retrouve pas dans les

discours. Les mots particuliers à l'évangéliste sont absents des discours du Seigneur. Indiquons seulement le terme λόγος au sens spécial du prologue. De plus, on ne trouve jamais l'ablatif absolu dans les discours du Seigneur et certaines constructions de phrase sont particulières à ceux-ci. En plusieurs passages, en outre, l'évangéliste exprime à sa manière des idées qu'on retrouve dans les discours du Seigneur. Ainsi, à diverses reprises, Jésus déclare qu'il a été envoyé, que Dieu a envoyé son Fils dans le monde, III, 16 ; XVII, 3, 4, tandis que l'évangéliste dira que le Logos était près de Dieu et qu'il est devenu chair, I, 1, 2, 14. Il affirmera encore que le Logos était en Dieu, tandis que Jésus dira : Moi et le Père nous sommes un, X, 30 ; XVII, 11, 21. L'expression : λέγω ὑμῖν, dix-neuf fois répétée, ainsi que d'autres, sont particulières aux discours du Seigneur.

D'ailleurs, on ne peut s'étonner qu'il existe une certaine uniformité de langue dans les diverses parties de l'écrit, puisque les discours du Seigneur sont des traductions de l'araméen en grec, traduction qui a pu être faite par l'auteur des récits. Enfin, nous admettons une influence de l'auteur sur la rédaction des discours, influence qui se trahit surtout par l'uniformité de la langue.

Cette première objection est, croit-on, corroborée par ce fait que, dans le IV[e] évangile, Jean-Baptiste parle de la même manière que Jésus, émet les mêmes enseignements que celui-ci ; ces mêmes ressemblances peuvent être relevées aussi entre les discours du IV[e] évangile et la première épître de Jean. Ainsi, Jean-Baptiste

dira : Celui qui vient du ciel rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu, mais nul ne reçoit son témoignage, III, 32. Or, Jésus avait dit, III, 11 : Nous rendons témoignage de ce que nous avons vu, mais vous ne recevez pas notre témoignage. Comment Jean-Baptiste aurait-il connu cette parole, que le Seigneur avait dite dans un entretien avec Nicodème? Cf. encore III, 36 et III, 16, 18.

Observons d'abord qu'aucune des paroles de Jean-Baptiste que rapporte le IVe évangile n'est en opposition avec ce que les synoptiques racontent du Baptiste. Ainsi, est-ce que celui qui a entendu une voix du ciel, disant : Tu es mon Fils, le bien-aimé, en qui je me complais, Mc. I, 11, n'a pas pu dire, Jn. III, 35 : Le Père aime le Fils et il a mis toutes choses entre ses mains? Après avoir vu l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe sur Jésus, Mc. I, 10, Jean n'a-t-il pas pu dire : Car celui que Dieu a envoyé parle le langage de Dieu; car Dieu ne donne pas l'Esprit avec mesure? III, 34, Quant aux paroles de Jean-Baptiste qui rappelleraient une parole de Jésus à Nicodème, elles peuvent s'expliquer par le contexte sans qu'on soit obligé de supposer qu'il y a là une répétition d'une parole du Seigneur.

Pour ce qui est de l'uniformité de la langue, identique dans les récits du IVe évangile et dans les discours de Jean-Baptiste, ou d'autres interlocuteurs de Jésus, nous répéterons l'observation déjà faite, à savoir que les discours ont été traduits de l'araméen par l'écrivain du IVe évangile. Quant aux idées qui seraient

aussi identiques, il ne pouvait guère en être autrement, puisque l'évangéliste choisissait dans les discours de ses personnages surtout celles qui s'adaptaient à son but et à la démonstration qu'il voulait faire de la messianité et de la divinité de Jésus.

En second lieu, nous ne contesterons pas que la Ire épître de Jean est écrite dans la même langue que le IVe évangile et qu'elle reproduit des idées que nous trouvons dans les discours du Seigneur. Cette dernière observation prouve que l'apôtre était fortement imprégné des idées de son maître et qu'il les répétait avec complaisance. Son épître est en fait un tissu de sentences, qui proviennent de la prédication du Seigneur ou des entretiens de Jésus avec ses disciples. Mais quelle différence entre l'exposé traînant de l'épître, la répétition indéfinie des mêmes idées qu'on y constate, et l'exposé nerveux, rapide du IVe évangile, la richesse des enseignements qu'il contient! On peut relever aussi dans l'épître des expressions : ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, III, 9; IV, 7; χρῖσμα ἀπὸ τοῦ ἁγίου, II, 20; παράκλητος, II, 1, épithète appliquée à Jésus, toutes inconnues à l'évangile, lequel ne connaît pas non plus les doctrines principales de l'épître : la valeur expiatoire de la mort de Jésus, I, 7, 9; II, 2; IV, 10; la venue de l'Antichrist, II, 18, 22; l'attente du retour du Seigneur, II, 18, 28; III, 2.

On va plus loin et on affirme que l'évangéliste attribue au Seigneur ses propres doctrines; en d'autres termes, qu'il n'y a aucune différence entre les doctrines des discours et celles qui sont particulières à l'écrivain du IVe évangile. Cette observation ne peut s'appuyer

sur des faits bien déterminés, puisque nous ignorons quelles étaient les doctrines particulières de l'évangéliste. Il serait plus exact de dire que l'évangéliste a fait siennes les doctrines de son maître. Cependant, pour autant que nous distinguons ce qui lui appartient, nous constatons qu'il a d'ordinaire séparé ses réflexions ou ses doctrines de celles du Seigneur. Ainsi, VI, 64, il explique des paroles de Jésus : Jésus savait depuis le commencement qui étaient ceux qui ne croyaient pas. Et, II, 21 : Il parlait du temple de son corps. Cf. VII, 39. Il fait des réflexions sur les événements qu'il raconte : Car ses frères eux-mêmes ne croyaient pas en lui, VII, 5. Quoiqu'il eût fait tant de miracles en leur présence, les Juifs ne croyaient pas en lui, XII, 37. Cf. XI, 51 ; XII, 43 ; XIX, 36, 37 ; VII, 30.

Nous avons vu dans le prologue de l'évangile un morceau qui émane certainement de l'auteur et qui peut nous indiquer quelques-unes des doctrines particulières de celui-ci. Or, on relève entre ce prologue et les discours du Seigneur des différences très caractéristiques. Nous avons déjà signalé les différences linguistiques. Il suffira donc de remarquer ce fait que le concept, si particulier, exprimé dans le prologue par le terme λόγος, Verbe, étant en Dieu dès le commencement, se retrouve, il est vrai, à un certain degré, dans les discours du Seigneur, quand celui-ci affirme sa préexistence, VIII, 58 ; XVII, 5, mais que jamais Jésus n'emploie le terme ὁ λόγος dans ce sens-là. Pour lui, ὁ λόγος signifie parole ou enseignement, V, 24 ; VIII, 31, 37, 43, 51, 52 ; XIV, 23, 24 ; XV, 3, 20. Si donc l'auteur avait

parlé par la bouche du Seigneur, il lui aurait certainement fait employer ce terme ὁ λόγος dans le sens de Verbe de Dieu. Jésus qui a parlé de la parole de Dieu, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, X, 35, aurait, comme le prologue, affirmé qu'il était lui-même cette Parole. Son raisonnement eût été concluant. Or, il n'en a rien fait.

En outre, on ne retrouve pas dans les discours du Seigneur certaines idées du prologue que l'on devait s'attendre à y rencontrer, telle que celle du Logos créateur, lumière qui a brillé dans les ténèbres, qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il y aurait même, d'après Reuss, entre le prologue et les discours du IV[e] évangile, des différences doctrinales. Ainsi, ceux-ci affirment la subordination du Fils au Père, tandis que celui-là enseigne leur parfaite égalité. Remarquons cependant que cette observation n'est pas fondée, car la subordination qu'enseignent les discours est simplement celle d'un Fils à son Père, ce qui n'exclut pas l'égalité de nature, mais l'établit au contraire.

On observe encore que les discours du IV[e] évangile ont divers caractères qui ne permettent pas de les croire authentiques. Ils présentent presque tous le même procédé de composition, procédé qui repose sur une suite d'équivoques et de malentendus. Jésus émet d'abord une proposition qui, sous forme sensible, énonce une vérité d'ordre spirituel ; les interlocuteurs de Jésus la comprennent au sens littéral et matériel. Jésus reprend sa pensée et l'explique ; de nouveau, elle est mal comprise, et le dialogue continue de la même façon jusqu'à ce que Jésus expose sa pensée dans toute sa plénitude. Ainsi en est-il

lors de l'entretien avec Nicodème, avec la Samaritaine, avec la foule qui se rassemble autour de Jésus le lendemain de la multiplication des pains, avec les Juifs à Jérusalem. Cf. II, 20; III, 4, 9; IV, 11, 15, 33; VI, 28, 31, 34, 52; VII, 27, 35; VIII, 19, 22, 33, 39, 41, 52, 57; IX, 40; XI, 12; XIV, 5, 8, 22; XVI, 29. Les choses n'ont pas pu se passer ainsi, car ce serait supposer chez les interlocuteurs de Jésus une stupidité anormale, et aussi chez Notre-Seigneur un parti pris de tendre des pièges à ses interlocuteurs.

Ce procédé d'exposition peut sembler étrange et, cependant, il répond tout de même à la réalité des faits. Il suppose chez les interlocuteurs de Jésus simplement une inaptitude à sortir des réalités terrestres pour s'élever aux idées supra-sensibles. Or, est-ce qu'il ne devait pas en être ainsi chez un peuple, et même chez tout peuple, dont l'horizon était borné aux choses ordinaires de la vie? Nous en avons la preuve dans les évangiles synoptiques. Les disciples que Jésus avait choisis, à qui il avait prodigué ses leçons, montrent qu'ils n'ont à peu près rien compris aux enseignements de leur Maître, et celui-ci leur reproche leur inintelligence, Lc. XXIV, 25; Mc. VIII, 17, 18. Jésus leur avait dit : Gardez-vous du levain des pharisiens. Les disciples crurent que Jésus faisait allusion à l'oubli qu'ils avaient commis de prendre du pain, VIII, 16. C'est un malentendu analogue à ceux qu'on relève dans le IVe évangile. Et si les apôtres ne comprenaient pas les paroles figurées de leur Maître, pourquoi trouver étonnant que des interlocuteurs passagers du Seigneur, Nicodème, la Samari-

taine, les Juifs n'aient pas compris des paroles de même nature? En fait, ce qui constitue la valeur de cette observation, ce n'est pas le procédé lui-même, mais la répétition du procédé. Mais rien n'empêche de croire que les entretiens du Seigneur ne se présentaient pas tous sous cette forme, et que l'évangéliste a choisi surtout ceux qui offraient une sorte d'argumentation par contraste. Car on ne peut contester que ces dialogues ont dû se développer ainsi.

Si l'on examine, en effet, ces conversations, on les trouvera très naturelles, très vivantes; et même, à y regarder de près, on reconnaîtra que les paroles du Seigneur pouvaient parfaitement être comprises comme l'ont fait les interlocuteurs. On avouera aussi que les interruptions des Juifs répondaient bien aux circonstances et cadraient exactement avec leur mentalité connue et les idées contemporaines. Ainsi en est-il pour les paroles suivantes : Nous sommes de la race d'Abraham, et nous n'avons jamais servi personne, VIII, 33. Es-tu donc plus grand que notre père Abraham? VIII, 53. Le Christ vient-il donc de Galilée? Ne vient-il pas de Bethléem? VII, 41, 42. Quand le Christ viendra, personne ne saura d'où il vient, VII, 27. Comment peut-il nous donner sa chair à manger? VI, 52. Et cette parole des Juifs n'est-elle pas d'une logique exacte : « Celui-ci n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? Comment donc dit-il : Je suis descendu du ciel? » VI, 42. De plus, vers la fin du discours de Jésus à ses disciples, il y a un dialogue que n'aurait pu inventer un écrivain du IIe siècle, parce que

toutes les questions qui y sont posées avaient été résolues par les événements. Comment aurait-il pu écrire sincèrement : Nous ne savons où tu vas et comment en connaîtrions-nous le chemin? XIV, 5. Qu'est-ce qu'il veut dire : Un peu de temps et vous ne me verrez plus; et de nouveau un peu de temps et vous me verrez? Nous ne savons ce que cela veut dire, XVI, 17, 18.

Nous ne croyons donc pas nécessaire de voir avec Reuss[1] dans ces personnages mis en scène « des types représentant diverses classes d'homme, toutes conviées à la communion du Seigneur, mais toutes également incapables de comprendre cet appel au moyen de leur intelligence naturelle et mondaine... Pas une de ces objections qu'ils présentent ici n'appartient à l'histoire; elles appartiennent toutes à la forme de la rédaction; elles sont tout simplement un moyen rhétorique ou dialectique pour un auteur qui n'en avait pas beaucoup à sa disposition. Il voulait opposer la doctrine évangélique, cette doctrine si sublime, si spirituelle, à l'esprit et aux conceptions du monde qui, dans son grossier matérialisme, n'arrive point à en sonder les profondeurs. »

On insiste et on reproche encore aux discours du IV[e] évangile leur obscurité et leur monotonie. Au lieu de « s'abaisser, dit Reuss[2], au niveau de l'intelligence du commun peuple, de manière à l'élever, à l'éclairer, en puisant ses leçons dans l'expérience, en les rattachant aux conceptions traditionnelles, comme nous le lui

1. *Hist. de la théologie chr. au siècle apostolique*, t. II, p. 415, 414.
2. *Théologie johannique*, p. 51, Paris, 1879.

voyons faire à chaque page des autres récits. on dirait qu'ici Jésus tient à parler en énigmes, à planer toujours dans les régions supérieures, inaccessibles à l'entendement du vulgaire. Est-ce bien ainsi qu'il a enseigné? Est-ce un pareil enseignement qui a pu attirer et captiver la foule, gagner les cœurs, faire naître cette foi enthousiaste qui a survécu à la catastrophe du Golgotha? » Bref, le Christ johannique n'était pas compris de ses auditeurs, et souvent même ils manifestaient leur étonnement de cet enseignement.

En soutenant l'authenticité des discours du IVᵉ évangile, nous ne prétendons pas que Jésus ait constamment parlé comme il le fait dans le IVᵉ évangile. Nous croyons qu'à la masse populaire il a présenté ses enseignements tels que nous les ont conservés les synoptiques. Mais lorsqu'il a eu à discuter avec des pharisiens, des scribes, avec des gens habitués à la casuistique rabbinique, il s'est adapté à leur manière ordinaire de parler. D'un côté donc nous avons, suivant la différence du public, un enseignement populaire; de l'autre, une discussion théologique. Et d'ailleurs, ces paroles du Seigneur. d'une si haute portée religieuse, si on les pénètre jusque dans leur profondeur, sont, d'ordinaire, présentées sous une forme simple et peuvent être comprises dans leur sens premier. Quel que soit le peu d'intelligence qu'ont montré les apôtres en certaines circonstances, ils devaient comprendre les derniers discours de leur Maître et la preuve c'est que, lorsqu'ils ne comprenaient pas. ils demandaient des explications. XVI. 17.

D'autres interlocuteurs de Jésus ont compris ses en-

seignements : Nicodème qui demande qu'on entende Jésus avant de le condamner, VII, 50, 51 ; les Samaritains qui déclarent savoir par les paroles de Jésus qu'il est le Sauveur du monde, IV, 39 ; Simon Pierre qui déclare que lui et ses compagnons ont connu que Jésus était le Christ, Fils de Dieu, VI, 70 ; les Juifs qui crurent en lui, VII, 40, 41 ; VIII, 30, 31. Ceux qui voulaient tuer Jésus, le comprenaient, X, 32, 33. Enfin, on reconnaîtra qu'il y a aussi dans les synoptiques des discussions de casuistique légale, qui devaient peu intéresser les foules. D'autre part, avons-nous déjà dit, il est aussi quelques passages des synoptiques, rappelant que Jésus n'a pas été compris de ses auditeurs, Mc. VI, 52 ; VIII, 17, 21 ; IX, 32 ; Lc. XXVIII, 34 ; IX, 45. En fait, saint Jean poursuivait un but et, redisons-le encore, il n'a conservé que les paroles du Seigneur, qui faisaient ressortir la divinité et l'union du Fils avec le Père pour promouvoir la foi qui sauvera celui qui croira.

Quant à l'opinion de Sabatier et de Jülicher, soutenant qu'il n'y a dans tout l'évangile qu'un seul discours, et à celle de Reuss, qui en découvre deux, nous les trouvons démenties par la thèse que présente chacun des discours. Dans le discours à Nicodème, il est question de la nature spirituelle du royaume de Dieu ; dans l'entretien avec la Samaritaine, de la spiritualité de Dieu et de l'universalité du culte de Dieu en esprit et en vérité ; dans le discours aux Juifs de Jérusalem, de la communauté d'action entre le Père et le Fils ; dans le discours après la multiplication des pains, de Jésus, nourriture spirituelle du croyant ; plus tard, de Jésus, lumière du monde, ré-

surrection et vie; dans les discours aux disciples, de l'union du Père avec le Fils et des croyants avec le Père et le Fils. Il n'est pas un seul des discours du Seigneur, qui n'exprime une idée nouvelle.

Il est tout aussi inexact de soutenir que les personnages sont des types représentatifs d'une idée. Qu'ils aient été choisis en particulier pour présenter cette idée aux lecteurs, nous l'admettons, mais cela ne prouve pas qu'ils soient de pures entités, des êtres d'imagination. Ils sont, au contraire, bien vivants et très distincts les uns des autres. Il est difficile de croire que Jean-Baptiste, la Samaritaine, Marthe et Marie soient des abstractions.

On s'est demandé aussi comment l'évangéliste a pu rapporter les conversations qu'il n'avait pas entendues, telles que celle avec Nicodème; à la rigueur cependant on peut penser que celui-ci l'a répétée. Mais la conversation avec la Samaritaine, qui a pu la répéter à l'évangéliste, et surtout qui a rapporté le colloque avec Pilate, XVIII, 33-38, lequel eut lieu dans le prétoire où les Juifs n'étaient pas? V, 38. Cet entretien a-t-il été rapporté par un des gardes? En fait, nous ne savons rien à ce sujet, et toute conjecture serait vaine.

On fait remarquer encore qu'il était impossible à un homme de retenir les longs discours que nous lisons dans le IVe évangile et cela d'autant plus que ces discours sont de nature très abstraite, et expriment des doctrines d'une haute portée théologique. Cette observation serait juste si l'on soutenait que le IVe évangile reproduit littéralement les paroles du Seigneur; elle

l'est beaucoup moins si l'on croit qu'il ne nous en donne que la substance. Nous aurons à examiner ce qu'il faut penser à ce sujet. En tout cas, on ne voit pas pourquoi Jean n'aurait pas retenu les paroles de son Maître, qui étaient l'objet de sa méditation journalière et qu'il devait d'autant plus s'efforcer de pénétrer et de conserver dans sa mémoire qu'elles étaient plus difficiles à comprendre. Pourquoi d'ailleurs refuser de supposer que Jean a gardé par écrit quelques-unes des paroles du Seigneur? Nous ne voulons pas dire que Jean, le calame à la main, prenait des notes quand son Maître parlait, mais pourquoi n'aurait-il pas, plus tard, tenté de conserver par l'écriture les sentences qui l'avaient le plus frappé? La forme aphoristique des paroles du Seigneur s'expliquerait bien par ce procédé. Rien d'ailleurs ne nous oblige à croire que Jean a écrit son évangile vers la fin de sa vie. De plus, les enseignements de son Maître étaient le fond de sa prédication; il les a répétés souvent et ainsi il en renouvelait chaque jour le souvenir. Nous verrons enfin que tous les discours du IV[e] évangile roulent autour d'une idée directrice, qui pouvait servir de centre et de point d'appui ou de repère à la mémoire de l'écrivain. Enfin et surtout, il est probable que nous n'avons dans le IV[e] évangile qu'une assez petite partie des paroles du Seigneur et, par suite, que Jean n'a répété que ce dont il se souvenait. Ainsi, le dernier entretien de Jésus avec ses disciples a duré certainement plusieurs heures. Or, si on lit de suite, et sans interruption, cet entretien dans les ch. XIII-XVII, la lecture durera un peu plus d'une

heure. On peut donc supposer que l'écrivain n'a rapporté qu'une partie des paroles du Seigneur, à savoir, celles dont il avait gardé mémoire ou qui l'avaient le plus frappé. Il est facile de voir, d'ailleurs, qu'il y a des lacunes dans la suite des discours; les idées se suivent assez souvent sans s'enchaîner. On a un certain développement autour d'une pensée; puis on passe à une autre, sans qu'il y ait liaison apparente entre les deux idées. Quelquefois même les interlocuteurs sont changés sans que l'on en soit averti par quoi que ce soit. Ainsi, III, 11[a], Jésus parle à Nicodème, puis 11[b] ss., il s'adresse à tous les hommes.

On objecte surtout les différences profondes, tant dans la forme que pour le fond, qui existent entre les discours du Seigneur que reproduisent les synoptiques et ceux que présente le IV[e] évangile. Les discours des premiers sont simples, populaires, pratiques, à la portée des foules, émaillés de sentences brèves, nettement exprimées, quelquefois même paradoxales, et donc faciles à retenir, tandis que ceux du IV[e] évangile sont profonds, métaphysiques, d'une haute portée dogmatique, intelligibles seulement à des esprits préparés par une culture religieuse et philosophique. L'enseignement en paraboles n'existe plus dans le IV[e] évangile. Les doctrines principales qu'enseigne Jésus dans les évangiles synoptiques : le royaume de Dieu, les fins dernières, fin du monde, retour de Jésus, juge de l'humanité, ne se retrouvent pas dans le IV[e] évangile qui en présente d'autres inconnues aux synoptiques : préexistence divine de Jésus, incarnation du Verbe en

Jésus. Les conditions du salut sont même changées : dans les synoptiques, il est parlé de la justice du royaume, c'est-à-dire des vertus morales que le fidèle doit pratiquer; dans le IV[e] évangile, la condition de la vie éternelle c'est l'union à Jésus par la foi.

Nous reconnaissons d'abord que les paroles de Jésus sont simples, populaires dans les synoptiques et, à un certain degré, ont une portée mystique ou métaphysique dans le IV[e] évangile. Ainsi que nous l'avons dit, cette différence de tenue s'explique par la diversité des sujets traités et surtout des interlocuteurs. On ne peut en conclure qu'il y a là une impossibilité psychologique, que le même personnage n'a pas pu prononcer les discours des synoptiques et ceux du IV[e] évangile. Un puissant esprit peut savoir s'adapter à ses auditeurs et leur parler simplement dans le langage populaire, lorsqu'il s'adresse à des foules, et, au contraire, exposer les plus hautes spéculations métaphysiques ou mystiques, quand il discute avec des docteurs. Or, telle a été la position de Jésus. Il a eu des rapports avec les foules de Galilée et avec les scribes et les pharisiens de Jérusalem. Or, de même qu'on ne comprendrait pas qu'il exposât aux foules les mystères les plus profonds de sa personnalité, de même on ne comprendrait pas qu'il les exposât aux scribes dans le langage des synoptiques. La forme des deux côtés a donc été adaptée aux sujets traités et aux auditeurs. D'ailleurs, si on y regardait de plus près, les différences ne sont pas aussi profondes qu'elles le paraissent. Il y a une certaine ressemblance extérieure entre les paroles de Jésus

dans les synoptiques et dans le IVe évangile. Ainsi que nous le montrerons plus tard, nous retrouvons dans le IVe évangile ces sentences du Seigneur, brèves et bien frappées, aphoristiques, si caractéristiques des discours des synoptiques. On peut en compter un très grand nombre.

Les paraboles sont absentes, il est vrai, du IVe évangile, mais on a pour les remplacer les allégories du bon pasteur, de la porte, de la vigne, du cep et des sarments. On a même quelques sentences qui contiennent le germe d'une parabole : Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit, mais tu ignores d'où il vient et où il va, III, 8. Quiconque fait le mal hait la lumière, et ne vient pas à la lumière, afin que ses œuvres ne soient pas blâmées, III, 20. Inversement, on trouvera dans les discours des synoptiques des sentences qui rappellent la couleur mystique du IVe évangile. Mt. V, 6 : Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés, que l'on peut comparer à Jn. VII, 37 : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi; à IV, 14 : Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif, ou à VI, 57 : Celui qui me mange vivra par moi. Cf. Mt. X, 40 = Jn. XIII, 20; Mt. X, 39 = Jn. XII, 25; Mt. XII, 8 = Jn. V, 16; Mt. XVI, 6-12 = Jn. VI, 27.

Nous avons reconnu que les doctrines enseignées dans le IVe évangile n'étaient pas celles qu'on trouve d'ordinaire dans les synoptiques, remarquons cependant qu'on retrouve à un certain degré chez les uns et les autres les mêmes doctrines caractéristiques; en

d'autres termes, que les enseignements des synopti
ques ne sont pas inconnus au IVe évangile et vice-versa
Ainsi, l'expression : le royaume de Dieu, βασιλεία τοῦ Θεοῦ
ne se rencontre que deux fois dans le IVe évangile : A
moins de naître d'en haut, dit Jésus à Nicodème, on n
peut pas voir le royaume de Dieu... à moins de naîtr
de l'eau et de l'Esprit on ne peut entrer dans le royaum
de Dieu, III, 3, 5. Ces deux sentences prouvent qu
cette idée du royaume de Dieu n'était pas inconnue
l'écrivain du IVe évangile. Mais il préfère employe
l'expression : la vie, ζωή, la vie éternelle, ζωὴ αἰώνιος, qu
exprime une idée analogue. Pour saint Jean, le royaum
de Dieu, c'est la vie en Jésus par la foi ici-bas et dan
l'éternité.

Les enseignements sur les fins dernières, sur le re
tour de Jésus, ne font pas dans le IVe évangile l'obje
d'un discours spécial comme dans les synoptiques
mais on en retrouve l'idée à diverses reprises : Et quan
je m'en serai allé, dira Jésus à ses apôtres, et que j
vous aurai préparé une place, je reviendrai et je vou
prendrai avec moi, afin que là où je suis, vous soye
également, XIV, 3. Ne pensez pas que je vous accus
auprès de mon Père ; il est quelqu'un qui vous accuse
Moïse, V, 45. Le Père a donné au Fils le pouvoir d
juger, parce qu'il est Fils d'homme. Ne vous en éton
nez pas, parce que le moment vient où tous ceux qu
sont dans le tombeau entendront sa voix et sortiront
ceux qui auront fait le bien, pour la résurrection de l
vie ; ceux qui auront fait le mal, pour la résurrection d
jugement, V, 27-29. A quatre reprises différentes, Jésu

affirme qu'il ressuscitera le croyant au dernier jour : Afin que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour, VI, 40. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour, VI, 54. Cf. VI, 39, 44. Si le IVe évangile ne retrace pas le tableau des événements des derniers jours, on reconnaîtra qu'il dit ce qui est essentiel.

Et, de même, les doctrines caractéristiques du IVe évangile se retrouvent dans les synoptiques. La préexistence divine de Jésus est nettement affirmée par le IVe évangile. Et si vous voyiez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant, VI, 62. En vérité, en vérité, je vous dis, avant qu'Abraham fût, je suis, VIII, 58. Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût, XVII, 5. Ces doctrines enseignées, aussi, nettement par saint Paul : (Jésus-Christ), qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature ; parce que, en lui, ont été créées toutes choses, tout est par lui et pour lui ; tout subsiste en lui, *Col.* I, 15-17, étaient en germe dans les évangiles synoptiques. Ils affirment en effet la filiation divine et la messianité de Jésus, ce qui implique sa préexistence. Celui-ci appelle Dieu « mon Père », Mt. X, 33 ; XI, 27, etc., et il établit entre lui et Dieu une relation filiale absolue, toute différente de celle qui existe entre Dieu et les hommes. Elle ressort aussi de cette parole du Seigneur : Si David appelle le Christ son Seigneur, comment est-il son fils? Mt. XXII, 45.

Il est inexact enfin d'affirmer que les conditions du salut ne sont pas les mêmes dans le IVe évangile que dans les synoptiques, parce que dans celui-là il est tout entier dans la foi en Jésus. En fait, il en est de même dans les synoptiques. Si, dans le IVe évangile, Jésus a dit : Quiconque me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé, III, 20, il a dit exactement les mêmes paroles dans Mt. X, 40. Dans les synoptiques Jésus affirme qu'il avouera devant son Père celui qui l'aura avoué devant les hommes, Mt. X, 32; Mc. VIII, 38. Celui qui aura perdu son âme à cause de lui la retrouvera, Mt. X, 39; Lc. IX, 54. Celui qui aspire à la perfection devra le suivre. Mt. XX, 21; Lc. IX, 23. Cf. Mt. X, 37, 38; XI, 28-30; Lc. X, 16. « En définitive, fait remarquer Godet[1], la position centrale qu'occupe la personne du Christ dans l'enseignement johannique lui est tout aussi décidément attribuée dans celui des trois premiers évangiles. Les préceptes moraux que donne Jésus dans ceux-ci sont mis en relation intime avec sa propre personne, et parmi les devoirs de la vie humaine celui qui prime tous les autres est chez eux comme chez Jean la foi au Christ, condition indispensable du salut. »

En résumé, chacun des évangiles, les synoptiques tout aussi bien que le IVe évangile, insiste plus spécialement sur quelques enseignements, mais ce qui est caractéristique des synoptiques se retrouve à un certain degré dans le IVe évangile, et inversement.

1. *Com. sur l'Év. de saint Jean*, t. I, p. 161, Neuchatel, 1902.

Nous tenons pour justes les observations qu'a faites Reuss[1] sur les discours du IVe évangile : « Jésus avait l'habitude de profiter de toutes les occasions pour ramener les esprits à des considérations d'un ordre plus élevé et sous sa main les premiers objets que le hasard lui offrait, servaient alors de point d'appui palpable pour les intelligences les moins exercées. Cette élévation même des idées doit être la garantie de leur authenticité. Partout l'histoire atteste la distance qui séparait les disciples du maître, les peines infinies qu'ils avaient à comprendre sa pensée, à suivre son regard dans l'avenir. Il sera difficile d'attribuer à l'un d'eux des conceptions aussi pures que celles qui distinguent le IVe évangile. Certes, qu'il ait été philosophe, hellèniste ou pêcheur galiléen, si cette eschatologie si complètement dégagée du judaïsme, si cette idée spirituelle du miracle, si cette profondeur du sentiment religieux lui appartient en propre comme à son auteur, et ne lui vient pas de la bouche de Jésus, le disciple est plus grand que le Maître. Nous le verrons, parlant de son propre fonds, s'appuyer sur des opinions populaires, se méprendre sur le sens et la portée de certaines paroles du Seigneur, descendre dans une sphère inférieure pour les conceptions théologiques, et nous donner ainsi par le contraste même la mesure de la grandeur de l'idéal. V, 4 ; II, 21 ; VII, 39; XI, 51. » Cf. surtout les épîtres de Jean et l'Apocalypse avec les discours du IVe évangile.

1. *Histoire de la th. chrét. au siècle apostolique*, t. II, p. 404.

2. Après avoir montré qu'il n'y a aucune raison plausible qui permette de soutenir que les discours du Seigneur rapportés par le IV° évangile ne sont pas authentiques, nous pouvons aller plus loin et affirmer qu'ils sont authentiques, parce que nous y retrouvons, ainsi que nous l'avons déjà montré, des doctrines du Seigneur que nous ont conservées les synoptiques, et, même, un bon nombre de sentences du Seigneur qui étaient déjà dans les autres évangiles. Cette authenticité est corroborée par ce fait qu'il y a identité de doctrines entre ces discours du IVe évangile et les épîtres pauliniennes.

Nous relèverons tout d'abord des sentences du Seigneur qui sont textuellement identiques dans le IVe évangile et dans les synoptiques.

Jn. II, 19. Jésus leur répondit : Détruisez ce temple et je le relèverai en trois jours.	Mt. XXVI, 61; XXVII, 40. Celui-ci a dit : Je puis détruire le temple de Dieu et le rebâtir en trois jours; Mc. XIV, 58; XV, 29.
IV, 44. Car Jésus lui-même avait déclaré qu'un prophète n'est pas honoré dans sa patrie.	Lc. IV, 24. En vérité je vous déclare que nul prophète n'est bien reçu dans sa patrie; Mt. XIII, 57; Mc. VI, 4. *Logia* de Behnesa.
V, 8. Jésus lui dit : Lève-toi, prends ton grabat et marche.	Mt. IX, 6. Lève-toi, prends ton lit et va-t'en dans ta maison; Mc. II, 9; Lc. V, 24.
VI, 20. C'est moi, n'ayez pas peur.	Mt. XIV, 27. C'est moi, n'ayez pas peur; Mc. VI, 50.
XII, 8. Car vous avez toujours des pauvres avec vous, mais moi vous ne m'avez pas toujours.	Mt. XXVI, 11. Car vous avez toujours des pauvres avec vous, mais moi vous ne m'avez pas toujours; Mc. XIV, 7.

XII, 25. Celui qui aime son âme (vie) la perdra et celui qui hait son âme (vie) en ce monde la conservera en la vie éternelle.	Mt. X, 39. Celui qui aura trouvé son âme (vie) la perdra, et celui qui aura perdu son âme (vie) à cause de moi la trouvera; XVI, 25; Mc. VIII, 35; Lc. IX, 24; XVII, 33.
XII, 27. Maintenant mon âme est troublée.	Mt. XXVI, 38. Mon âme est triste jusqu'à la mort; Mc. XIV, 34.
XIII, 16. En vérité, en vérité, je vous dis, un serviteur n'est pas plus grand que son maître.	Mt. X, 24. Un disciple n'est pas au-dessus du maître, ni un serviteur au-dessus de son Seigneur; Lc. VI, 40.
XIII, 20. Quiconque reçoit celui que j'ai envoyé me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé.	Mt. X, 40. Celui qui vous reçoit, me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé; Lc. IX, 48.
XIII, 21. En vérité, en vérité, je vous dis, un de vous me trahira.	Mc. XIV, 18. En vérité, je vous dis que l'un de vous me trahira.
XIII, 38. En vérité, en vérité, je te dis, le coq ne chantera point que tu ne m'aies renié trois fois.	Mt. XXVI, 34. En vérité, je te dis que cette nuit même, avant que le coq ait chanté, tu me renieras trois fois; Mc. XIV, 30; Lc. XXII, 34.
XIV, 31. Levez-vous, partons d'ici!	Mt. XXVI, 46. Levez-vous, partons!
XVIII, 11. Remets l'épée dans le fourreau.	Mt. XXVI, 52. Remets ton épée en son lieu.
XVIII, 20. J'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le temple.	Mt. XXVI, 55. Chaque jour j'étais assis, enseignant dans le temple.
XVIII, 37. Alors Pilate lui dit : Donc, tu es roi. Jésus répondit : Tu le dis, je suis roi.	Mc. XV, 2. Et Pilate l'interrogea : Es-tu le roi des Juifs? Et répondant, il lui dit : Tu le dis; Mt. XXVII, 11; Lc. XXIII, 3.

On relèvera encore plusieurs paroles de Jésus qui,

sans être littéralement identiques dans le IVe évangile et les synoptiques, expriment les mêmes pensées.

XV, 21. Ils vous feront tout cela à cause de mon nom.	Mt. X, 22. Vous serez haïs de tous à cause de mon nom.
XIV, 18. Je ne vous laisserai pas orphelins ; je viendrai à vous.	Mt. XXVII, 20. Je suis tous les jours avec vous jusqu'à la fin du monde.
XIII, 3. Jésus, sachant que le Père avait remis toutes choses entre ses mains.	Mt. XI, 27. Toutes choses m'ont été remises par mon Père.

Cf. encore : Jn. III, 18 = Mc. XVI, 16; Jn. VI, 46 = Mt. XI, 27; Jn. V, 29 = Mt. XXV, 46; Jn. VI, 35 = Mt. V, 6; Lc. VI, 21; VI, 46; Jn. I, 18 = Mt. XI, 27; Lc. X, 22 ; Jn. XIV, 28 = Mc. XIII, 32; Jn. XVI, 32 = Mt. XXVI, 35; Jn. XVII, 2 = Mt. XXVIII, 18; Jn. XX, 23 = Mt. XVIII; 18; XVI, 19, etc.

Nous pouvons relever aussi dans les synoptiques des paroles du Seigneur qui, sans être littéralement identiques, rappellent d'assez près celles que nous a conservées le IVe évangile. Matthieu, XI, 25, et Luc, X, 21, rapportent les paroles que Jésus adressa à ses disciples revenus pleins de joie de la mission où il les avait envoyés : En cette heure il tressaillit de joie dans l'Esprit-Saint et dit : Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux petits enfants. Oui, Père, parce qu'il t'a plu ainsi. De même, dans le IVe évangile, III, 35, Jésus dit : Toutes choses m'ont été remises par mon Père, et personne ne connaît qui est le Fils, si ce

n'est le Père, ni qui est le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler.

Et cette parole du Seigneur que rapporte Matthieu, XI, 28-30 : Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et moi, je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous, et recevez mes enseignements, parce que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes, car mon joug est doux et mon fardeau est léger, n'ont-elles pas un accent nettement johannique ? Cette opposition, si souvent répétée dans saint Jean, de lumière et de ténèbres, est à la base des sentences du Seigneur dans Lc. XI, 34-36 et Mc. VI, 22, 23. Ces paroles du père de l'enfant prodigue à son fils aîné : Mon fils, tu es toujours avec moi et tout ce que j'ai est à toi, rappellent celles de Jésus à ses disciples, Jn. XVI, 10. Ce passage de Mc. VI, 34 : Quand il sortit de la barque, Jésus vit une grande foule et il en eut pitié, parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont point de berger, rappelle la parole de Jésus sur le bon pasteur, Jn. X, 7-17. Il serait possible de citer encore d'autres paroles du Seigneur, conservées par les synoptiques, et présentant une certaine ressemblance avec celles des discours du IVe évangile.

On a souvent remarqué qu'il y avait une frappante analogie entre les doctrines des épîtres pauliniennes et celles des discours du Seigneur dans le IVe évangile, surtout en ce qui concerne la personne de Jésus-Christ. Des deux côtés, sont affirmées la filiation divine de Jésus, Jn. I, 14 = *Rom.* I, 4, 6 ; V, 10; VIII,

3, etc.; la préexistence du Christ, Jn. VIII, 58 = *Gal.* IV, 4; *Rom.* VIII, 32; I *Cor.* VIII, 6; *Phil.* II, 2; la renaissance spirituelle du chrétien, Jn. III, 3, 5; V, 8 = *Tit.* III, 5; *Rom.* VI, 4, 11; *Col.* II, 12; I *Cor.* V, 7; l'union des fidèles avec le Christ, Jn. XIV, 20; XVII, 20-24 = *Rom.* VI, 6; la foi en Jésus-Christ et l'amour, conditions de la vie en Jésus, Jn. VI, 47; XIV, 1; XX, 31 = *Gal.* III, 26; *Eph.* III, 16, 17. Cf. Jn. XIV, 15; XV, 9-11 = *Gal.* V, 6; *Col.* III, 14. On ne peut supposer une dépendance littéraire entre les épîtres pauliniennes et le IVe évangile, car les doctrines ne sont pas présentées de la même façon et il y a très rarement similitude d'expressions; elles ne sont pas non plus à un même degré de développement. Il faut donc les reporter toutes à une même source, c'est-à-dire à l'enseignement de Jésus, ce qui nous oblige à conclure à leur authenticité dans les deux séries de documents.

Nous retrouvons aussi dans d'autres écrits du Nouveau Testament quelques échos des discours du Seigneur rapportés dans le IVe évangile. Ainsi, lorsque saint Pierre dit à ses lecteurs : Car vous étiez comme des brebis égarées, mais à présent vous êtes revenus au berger et au gardien de vos âmes, II, 25, ou aux presbytres : Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, non par contrainte mais volontairement, non par avarice mais par zèle, V, 2, ne rappelle-t-il pas l'allégorie du Seigneur sur le bon berger, Jn. X, 1?

Remarquons enfin l'identité de certaines citations entre le IVe évangile et les synoptiques. Saint Jean constate que les Juifs ne croyaient pas en Jésus, bien

qu'il eût fait de nombreux miracles en leur présence. Il explique cette impossibilité de croire en citant le même texte d'Isaïe, VI, 9, dont Jésus s'était servi pour annoncer à ses disciples que les Juifs endurciraient leur cœur et fermeraient leurs oreilles à son enseignement, Mt. XIII, 15; Mc. IV, 12; Lc. VIII, 10.

2° Et maintenant, dans quelle mesure de littéralité l'auteur du IVe évangile a-t-il reproduit les paroles du Seigneur? Il est difficile de répondre avec précision à cette question. Presque tous les critiques qui l'ont traitée, ont pensé que l'auteur du IVe évangile, tout en reproduisant des discours du Seigneur, leur a fait cependant subir un travail de méditation, de réflexion, ou d'arrangement. Nous ne parlons pas de ceux qui supposent que ces discours sont dus tout entiers à la réflexion de l'auteur.

Observons d'abord que les critiques les plus conservateurs admettent que le IVe évangéliste, en reproduisant les discours et les paroles du maître, a dû y mettre du sien, c'est-à-dire quelque chose de son style et de sa manière... Les enseignements du Christ, dit Chauvin, restés à l'état de souvenir dans la mémoire de l'apôtre, se mélangèrent nécessairement à sa pensée, à sa propre doctrine. Notre évangile n'est que le résultat de ce travail très personnel d'assimilation et de condensation[1].

Knabenbauer[2], reproduisant à peu près littérale-

1. Chauvin, *Les idées de M. Loisy sur le IVe Év.*, p. 178, Paris, 1906.
2. *Com. in Evangelium Joannis*, p. 16, Paris, 1898.

ment des propositions de Corluy[1], pense que, pas plus que les synoptiques, saint Jean n'a rapporté littéralement, *verbatim*, les paroles du Seigneur. Il avait retenu les chefs principaux des discours et il les a reproduits exactement ; quant aux développements des idées, il n'en a donné qu'une relation abrégée. Il a exprimé dans sa langue propre le sens des paroles du Christ : « Consequitur ipsum Magistri sermones ac sententias proprio modo expressisse. Si itaque doctrinam Christi mente retinuit — ecquis id potuisse fieri negabit ? — etiam sermones illos fideliter ad mentem et sensum Christi, etsi non utique ad ipsa verba, conscribere potuit. »

Et d'ailleurs, pour qu'un discours soit tenu pour authentique, il n'est pas nécessaire qu'il soit rapporté mot à mot. Ainsi on s'accorde à regarder comme authentique le discours de l'empereur Claude, que rapporte Tacite[2], et cependant si on le compare au discours réel qui nous a été conservé par la Table claudienne, dont les fragments sont au musée de Lyon, on reconnaîtra que l'historien, tout en reproduisant fidèlement le fond du discours, a cependant résumé, remanié, amélioré même à sa façon le discours de l'empereur. Ce sont les idées de Claude, mais présentées par Tacite et avec le style de Tacite[3].

Cependant, avant d'essayer de fixer avec quel degré

1. *Commentarius in Evangelium secundum Joannem*, p. 49, Paris, 1898.
2. *Annales*, XI, 24.
3. Cucheval, *Histoire de l'éloquence romaine*, t. II, p. 64, Paris, 1893.

de précision l'auteur du IVe évangile a rapporté les paroles du Seigneur, remarquons qu'on ne peut être trop exigeant à ce sujet. Jésus a parlé en araméen, et les discours du IVe évangile sont en grec; cela déjà nous indique qu'il ne faut pas croire à une identité absolue de reproduction. De plus, un assez long espace de temps s'est écoulé entre la composition du IVe évangile et le moment où furent prononcés ces discours. Même en admettant que saint Jean ait médité souvent les paroles du Seigneur et qu'il se soit efforcé de les conserver, de mémoire ou par écrit, il est possible que ses efforts aient porté plutôt sur le sens général du discours que sur la littéralité même. Enfin, l'uniformité relative du style fait supposer que l'auteur a retravaillé les discours, tout au moins, au point de vue de la forme.

Il est même certains discours où, à un moment donné, avons-nous déjà dit, les interlocuteurs ne sont plus les mêmes, III, 11; d'autres, où l'on voit assez clairement que l'écrivain s'est substitué à Notre-Seigneur pour résumer la doctrine de celui-ci, XII, 44-50; d'autres, enfin, dans lesquels on ne sait à qui s'adresse Jésus. Ainsi, ch. VIII, après la péricope de la femme adultère, l'évangéliste ajoute, ℣ 12 : Jésus donc leur, αὐτοῖς, parla de nouveau. Ce n'est pas aux pharisiens que Jésus s'adresse puisqu'il est dit, ℣ 9, qu'ils s'étaient retirés ou, si l'on rejette la péricope, il est dit, VIII, 53, que les auditeurs s'en étaient allés chacun chez soi. Cependant, ce sont les pharisiens qui répondent ℣ 13. Puis, ℣ 21. Jésus leur, αὐτοῖς, parla de nouveau, et ce sont, ℣ 22, les Juifs qui répondent. Plus loin, l'évan-

géliste affirme que, sur les paroles de Jésus, beaucoup crurent en lui, ℣ 30, puis Jésus s'adressant à ces croyants, ℣ 31, les accuse, ℣ 37, de vouloir le tuer, et ℣ 44, d'être les fils du diable et de faire les œuvres de leur père. Alors les Juifs, ℣ 48, répondent qu'il a un démon, et essayent de le lapider, ℣ 59. Ces diverses observations nous obligent à conclure qu'il y a dans les discours du Seigneur, que rapporte l'évangéliste, un arrangement qui est du fait de celui-ci et ne répond pas toujours à la réalité. Il y a même une fin de discours, qui est un résumé de l'enseignement du Seigneur et qui est, d'ordinaire, attribué à l'évangéliste, XII, 44-50. Il est même probablement des paroles du Seigneur, maintenant réunies en discours dans le IVe évangile, qui ont pu être prononcées séparément.

Mais si nous ne pouvons affirmer que le IVe évangile reproduit littéralement les discours du Seigneur, nous pouvons, tout au moins, citer des sentences tellement caractéristiques, se présentant si nettement sous cette forme aphoristique qui rappelle les Logia des évangiles, qu'on devra reconnaître en elles la touche même du Seigneur. On ne retiendrait que celles-ci qu'on aurait encore tout l'enseignement du Seigneur dans le IVe évangile. En voici quelques-unes [1] : Jn. ; I, 51 ; II, 16, 19. En vérité, en vérité, je te dis qu'à moins de naître d'en haut, on ne peut voir le royaume de Dieu, III, 3. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit, III, 6 ; III,

1. Quelques sentences sont données en entier ; des autres on ne fournit que la référence.

8. Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura plus jamais soif; mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissante jusqu'à la vie éternelle, IV, 14, 21. L'heure vient et elle est maintenant, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, IV, 23. Dieu est esprit, IV, 24, 31. Ma nourriture c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre, IV, 34, 44, 48; V, 14, 17, 19, 23, 30, 40, 44. Travaillez, non pour la nourriture périssable mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle, et que le Fils de l'homme vous donnera, VI, 27, 33. Je suis le pain de vie, celui qui vient à moi n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif, VI, 35, 44. C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie, VI, 63; VII, 7, 17. Ne jugez pas selon l'apparence, mais portez un jugement juste, VII, 24. Je suis la lumière du monde; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie, VIII, 12, 26. Vous connaîtrez la vérité et la vérité vous délivrera, VIII, 32, 34, 36. Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort, VIII, 51; IX, 4, 39, 41. Je suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi, quand même il serait mort, vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas, XI, 25; XII, 24, 25, 26. Et moi, quand j'aurai été élevé de la terre, je les attirerai tous à moi, XII, 32, 36, 44. Je ne suis point venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde, XII, 47; XIII, 15, 20. Je vous donne un commande-

ment nouveau, que vous vous aimiez les uns les autres, XIII, 34, 35; XIV, I, 2. Je suis la voie et la vérité et la vie; personne ne va au Père, si ce n'est par moi, XIV, 6, 9, 15, 21, 27; XVII, I. Mon royaume n'est pas de ce monde, XVII, I, 36, 37, etc.

Il serait possible de multiplier ces sentences, car les discours du Seigneur dans le IV[e] évangile sont une suite de propositions aphoristiques. Si nous avons cité celles-ci, c'est qu'elles nous ont paru les plus caractéristiques. Elles portent toutes la même empreinte et, puisque nous en avons trouvé un bon nombre qui rappelaient de très près les sentences du Seigneur dans les synoptiques, nous pouvons conclure qu'elles émanent toutes de la même source, à savoir de Jésus-Christ.

Aucune des objections proposées contre l'authenticité des discours du Seigneur dans le IV[e] évangile ne nous oblige donc à la nier; de plus, les rapprochements entre les discours du IV[e] évangile et ceux que nous ont conservés les synoptiques établissent que des deux côtés les discours sont assez sensiblement les mêmes, comme forme et comme enseignement, pour qu'on doive admettre qu'ils émanent, au moins en substance, de la même source, à savoir de l'enseignement de Notre-Seigneur. De plus, si nous sommes obligé de reconnaître que l'auteur du IV[e] évangile a marqué de son empreinte littéraire les discours qu'il a rapportés, et que, quelquefois, il les a disposés d'après un arrangement qui lui appartient, nous pouvons cependant affirmer qu'il a reproduit la substance de ces

discours et que, pour un très grand nombre de sentences, nous avons même une reproduction, qui semble littérale. Nous avons donc le droit de conclure à l'authenticité des discours du Seigneur que nous trouvons dans le IVe évangile. De plus, ayant établi que les récits rapportés par le IVe évangile sont historiques, nous pouvons affirmer d'une façon générale la valeur historique de l'évangile selon saint Jean.

§ 11. — Langue du IVe évangile[1].

1° *Vocabulaire*. Le vocabulaire du IVe évangile est pauvre relativement à celui de chacun des évangiles synoptiques. Peu rapproché de celui de Marc, davantage de celui de Matthieu, il s'accorde souvent avec celui de Luc. 112 mots sont des ἅπαξ λεγόμενα ; 8 de ces mots se trouvent dans le IVe évangile pour la première fois : ἀποσυνάγωγος, ἀρχιτρίκλινος, λέντιον, νιπτήρ, προσκυνητής, προσφάγιον, φραγέλλιον, ψωμίον. A remarquer que ce sont des mots d'usage courant, se rapportant à des objets de la vie ordinaire. Signalons parmi les ἅπαξ λεγόμενα les expressions et les mots particuliers au IVe évangile : ἀλλαχόθεν, ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπεκρίθη καὶ εἶπε, γλωσσόκομον, ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, μονογενής, ἐξέρχεσθαι ἐκ (ἀπὸ) Θεοῦ, etc. Relevons les mots et les expressions fréquemment employés dans le IVe évangile : μέντοι, οὐδέν, placé après le verbe, παροιμία, τὰ ἴδια, πιάζειν, θεωρεῖν, 23 f., οὖν, ἀλλ' ἵνα, etc. On trouve

1. Abbott, *Johannine Vocabulary*, London, 1905. *Johannine Grammar*, London, 1906.

surtout dans le IV[e] évangile des termes fréquemment répétés qui expriment les idées doctrinales qui sont le fond de cet écrit : ὁ λόγος, ὁ μονογενὴς υἱός, δόξα, 20 f., τὸ φῶς, 23 f., ἡ ἀλήθεια, 25 f., μαρτυρία, 14 f., μαρτυρέω, 33 f., γινώσκω, 55 f., σημεῖον, 17 f., ἔργον, 27 f., λαμβάνω, 44 f., ὄνομα, 25 f., ὁ κόσμος, 78 f., ζωή, 36 f., σάρξ, παράκλητος, ἀγαπᾶν τὸν Πατέρα, Ἰησοῦν, ἡ ἐσχάτη ἡμέρα, μένειν ἐν Χριστῷ, τίθημι ψυχήν, etc. Le verbe πιστεύειν, employé seul ou avec un régime au datif ou à l'accusatif avec les prépositions εἰς, 34 f., διά. La conjonction ὅτι est le mot directeur de cet évangile, il est employé 90 fois.

Si nous comparons le vocabulaire du IV[e] évangile avec celui des synoptiques, nous constatons que ces deux groupes d'écrits proviennent de sources différentes, car des mots très fréquemment employés dans les synoptiques : κατ' ἰδίαν, ἀνιστάναι, ἐκπλήσσομαι, βάπτισμα, ἀγαπητός, παρακαλέω, σῶμα, προσκαλέομαι, καθαρίζω, ἀπόρνέομαι, δαιμόνια, ἐκβάλλω, κακῶς ἔχων, πρεσβύτεροι, ἀγρός, etc., en tout 220 mots ne sont pas dans le IV[e] évangile. En revanche 30 mots, outre les noms propres, très fréquemment employés dans le IV[e] évangile : μνή, ἄνω, παράκλητος, ἐρωτάω, πρότερον, πιάζω, πηλός, ἀντλέω, ἐλευθερόω, ὀψάριον, etc., ne se retrouvent pas dans les synoptiques.

Abbott[1] démontre que Jean a employé certains mots, tels que πιστεύω, ἐξουσία, dans des sens très divers, et qu'il a manié avec beaucoup d'habileté les synonymes, ceux de voir, par exemple : θεωρεῖν, θεᾶσθαι, ὁρᾷν, βλέπειν,

1. *Johan. Vocabular*, p. 103.

αἴρειν ὀφθαλμούς, ἰδεῖν; de savoir : οἶδα, γινώσκω; d'aller, s'en aller : ὑπάγω, πορεύομαι, ἀπέρχομαι; d'aimer : ἀγαπάω, φιλέω; d'envoyer : ἀποστέλλω, πέμπω; de faire : πράσσω, ποιέω, etc.

Le IV[e] évangile donne aussi des sens très variés au même mot. Qu'on examine par exemple les divers concepts qui sont exprimés par ζωή. Tantôt c'est le Christ qui est la vie, I, 4; XI, 25; XIV, 6, ou sa parole, VI, 63, ou la connaissance de Dieu, XVII, 3; tantôt la vie est considérée dans le croyant, qui la possède actuellement, V, 26; VI, 47, ou la possédera, V, 25, 29; VI 56; tantôt la vie est puissance, IV, 10; VI, 53; salut, X, 10; XIV, 19; tantôt c'est la vie éternelle, IV, 14; la vie personnelle, III, 15; V, 24; VI, 27, ou la vie naturelle, V, 25; VI, 57. On pourrait faire les mêmes observations au sujet de δόξα, I, 14; XI, 6, 40; XVII, 5, 24, etc.

L'auteur du IV[e] évangile a des sentences qu'il aime à répéter, qui sont pour lui comme des motifs directeurs : ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, I, 4, se retrouvent sous des aspects plus ou moins variés dans tout le cours de l'évangile, V, 26; VI, 35, 48, 51; XI, 25; XIV, 6; III, 15, 16, 36, etc.; il en est de même pour ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, I, 4, 5, 7, 8, 9; III, 19; VIII, 12, etc.

2° *Grammaire.* Voici quelques remarques sur l'emploi des cas dans le IV[e] évangile. Une fois, le nominatif semble avoir été employé pour le vocatif; Thomas dit à Jésus; ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου, XX, 58. Le génitif absolu est employé avec les significations très différentes de : comme, II, 3; VI, 18; parce que, V, 13,

quoique, XII, 37; XXI, 11; il ne se trouve jamais dans les discours du Seigneur. Le génitif partitif se rencontre souvent avec ἐκ : I, 26, 35; VI, 64, 70, etc. Le datif de l'instrument est employé sans préposition, XXI, 8; le datif est employé pour marquer l'achèvement du temps, II, 20; pour fixer un moment, IV, 53. L'accusatif est employé adverbialement, τὸν ἀριθμόν, au nombre, VI, 10; τὴν ἀρχήν, d'abord, VIII, 25. Il est employé pour marquer le temps, mais non la durée, IV, 52, 53; par assimilation, ἡ ἀγάπη ἣν ἠγάπησάς με, XVII, 26. Cf. *Eph.* II, 4.

Sur l'emploi des nombres nous avons déjà relevé quelques observations. Comme exemple de la liberté du IVe évangile, examinons le passage sur le bon pasteur, X, 1-27. Jean débute par mettre régulièrement le verbe au singulier avec un sujet au pluriel neutre : τὰ πρόβατα... ἀκούει... πορεύεται... ἀκολουθεῖ; puis il passe au pluriel : οἴδασιν, ἀκολουθήσουσιν, pour revenir au singulier : οὗ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα, puis au pluriel : ἀκουούσιν.

L'accord entre le déterminatif et le nominatif se fait quelquefois avec l'idée du personnage nommé et non avec le genre du nom, XVI, 13 : ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα. Cf. VI, 9. L'article est fréquemment employé pour insister sur le sens déterminatif : ὁ ποιμὴν ὁ καλός, X, 11; ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος, ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως, XVIII, 16; pour marquer l'harmonie ou l'antithèse, ou l'emphase; il est répété devant les adjectifs possessifs, III, 29; V, 30; VII, 6, 17; VIII, 56; ou non, I, 9; VI, 32; II, 1; III, 16; XVIII, 16. Il est très rarement employé avec l'infinitif, 4 fois seulement, au lieu de

24 fois dans Matthieu, 15 fois dans Marc et 70 fois dans Luc.

Les pronoms démonstratifs reçoivent des sens spéciaux : αὐτός signifie lui-même ; ἐκεῖνος est emphatique; οὗτος, celui-ci, même; le pronom personnel est emphatique, I, 20, 26; le relatif subit tantôt l'attraction, IV, 50, tantôt non, II, 22. Au lieu du génitif du pronom personnel Jean emploie plus souvent l'adjectif possessif, surtout ἐμός au lieu de μου, 34 fois tandis que Matthieu l'a 5 fois, Marc 2 fois, Luc 3 fois. Seul dans le Nouveau Testament il le sépare du nom en le faisant précéder de l'article : ἡ χαρὰ ἡ ἐμή, III, 29; ἡ κρίσις ἡ ἐμή, V, 30; c'est sous cette forme qu'il l'emploie le plus souvent, 27 fois contre 7 fois suivant la forme ordinaire ὁ ἐμός, suivi d'un nom.

Le IVe évangile emploie l'aoriste quand on attendrait le parfait, X, 32; XII, 28. et inversement, le parfait quand on attend l'aoriste, XV, 24; XVI, 27. Le plus-que-parfait est beaucoup plus employé que dans les évangiles synoptiques. Le présent historique est aussi fréquemment employé que dans Marc. Le présent est employé quand on attend le futur : XVI, 15 διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει, καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν, c'est pourquoi j'ai dit qu'il prend (pour prendra, comme il dit ℣ 14) du mien et vous l'annoncera. Le présent est encore employé pour le futur, XX, 17; VII, 33, 34; XI, 47 : Τί ποιοῦμεν pour ποιήσομεν. Le participe aoriste est employé quand on attend le participe futur, XVI, 2 : ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς, une heure vient (viendra) où quiconque vous aura tué. Le parti-

cipe présent avec l'article est employé pour établir une loi générale, qui embrasse le présent et le futur : XIII, 20, ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει. Cf. VI, 35. Le IVe évangile distingue bien entre l'aoriste et le subjonctif présent : X, 38, ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε, mais si je fais (les œuvres de mon Père) encore que vous ne me croyiez pas, croyez ces œuvres afin que vous ayez su et que vous reconnaissiez que le Père est en moi. Le IVe évangile emploie fréquemment ἐάν avec le subjonctif présent ou aoriste et on ne voit pas bien la différence de signification ; ainsi : VIII, 31, ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀλήθῶς μαθηταί μού ἐστε καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν. Μείνητε est mis ici pour le présent, lequel a un sens futur. Jean n'a pu vouloir dire : Si vous avez persisté dans ma doctrine, ce qui serait une contre-vérité, puisqu'il s'adressait aux Juifs.

L'optatif n'est jamais employé dans le IVe évangile. La leçon, XIII, 24 : Νεύει οὖν τούτῳ Σίμων Πέτρος πυθέσθαι τίς ἂν εἴη, qu'on trouve dans ADΓΔΛΠ, est une corruption ; le vrai texte est : λέγει αὐτῷ· εἰπὲ τίς ἐστιν. Le participe est fréquemment employé pour signifier la cause : IV, 6, Ὁ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακὼς ἐκ τῆς ὁδοιπορίας, Jésus fatigué, c'est-à-dire parce qu'il était fatigué. Plus loin, le participe est employé quand on attendrait une conjonction et un mode personnel ; IV, 9 : Πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πεῖν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρείτιδος οὔσης ; Comment (pourquoi), puisque tu es Juif, me demandes-tu à boire puisque je suis une femme samaritaine?

Le IVe évangile emploie souvent le participe pour introduire les événements importants : XIII, 1-4 ; I,

38, στραφεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος. Cf. V, 6; VI, 5; VI, 61; XIX, 28, tous passages où le participe introduit des actes importants de Jésus. L'emploi des voix est à peu près régulier dans le IVe évangile, sauf pour quelques verbes à la voix moyenne.

Faisons quelques remarques seulement sur l'emploi des particules dans le IVe évangile. Nous verrons que souvent les conjonctions sont supprimées. Ἀλλά, pour marquer la différence, surtout la contrariété : non ceci, mais cela, se rencontre fréquemment par suite de l'habitude de l'écrivain de tout présenter sous un double aspect. Δέ, rarement adversatif, signifie plutôt : ensuite. Μέν et δέ, 5 fois dans le IVe évangile, se trouvent 2 fois seulement dans les discours du Seigneur et cela dans son dernier discours à ses disciples. Nous avons déjà parlé de l'emploi de ἵνα. Cet emploi répété montre bien la mentalité de l'auteur qui, à tout, voit un but, un dessein : Jean a été envoyé, ἵνα μαρτυρήσῃ, I, 7, 8; le Fils, ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος, III, 17. Jésus parle, ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε, V, 34 etc. Le IVe évangile à lui seul emploie ἵνα aussi souvent que les synoptiques réunis, 150 fois contre 155 fois.

La conjonction καί au sens narratif est peu employée, excepté dans le Ier chapitre : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος... καὶ ὁ λόγος... καὶ Θεός. Nous avons ici une imitation du commencement de la Genèse. Καί est employé dans le IVe évangile pour faire ressortir une affirmation ou une négation : I, 10, 11; III, 11, 12; pour signifier : cependant, III, 19; IV, 20; VI, 49 : οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον τὸ μάννα... καὶ ἀπέθανον. Cette signification de καί provient de l'araméen. Καί

introduit souvent une sorte d'exclamation, II, 20; VIII, 57; XI, 8; il signifie encore aussi, XII, 10. Après une protase avec ἅ, εἰ, καθώς, on trouve fréquemment καί dans l'apodose, V, 19-26 : ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ... ὥσπερ... καί. Cf. VIII, 19; XIV, 7; XII, 26. Signalons encore la fréquente répétition de καὶ ὑμεῖς. Καί est d'ordinaire combiné par crase avec ἐγώ, ἐμοί, ἐμέ, ἄν (excepté V, 24), ἐκεῖ; toujours avec ἐκεῖνος, moins XIX, 35. Ὅτι, très fréquent, est employé avec les sens très divers de : que, parce que; il est suspensif, explicatif, cause d'action, preuve ou simplement introductif d'un fait, I, 20 : καὶ ὡμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός.

Comme formule de transition entre les faits, le IVe évangile emploie μετὰ τοῦτο ou ταῦτα, dans les premiers chapitres I-VII; il y revient encore quatre fois, XI, 7, 11; XIII, 7; XIX, 28, 38, mais dans les chapitres XI-XVI, XVIII-XXI, la formule de liaison est le plus ordinairement οὖν, laquelle conjonction se retrouve très souvent, même dans les premiers chapitres, en tout 195 fois, contre 56 fois dans Matthieu, 4 fois dans Marc et 30 fois dans Luc.

Comme liaison entre les sentences relevons aussi les termes de comparaison : καθώς... οὕτως. Cf. III, 14; V, 19, 21, 23, 26, 30; VI, 31, 58, etc.

Signalons parmi les figures de grammaire que l'on retrouve le plus souvent dans le IVe évangile : 1. L'asyndeton, qui consiste à supprimer dans une phrase les particules conjonctives : I, 26; 41-43; III, 31 ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος... ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς... ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος. Cf. III, 31, 32, 33; V, 23, etc. Il faut ranger parmi

les asyndetons toutes les phrases qui commencent par un verbe, dont il est parlé plus loin.

2. L'anacoluthe, lorsqu'il y a changement de construction dans la phrase : VI, 39, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ. Cf. VII, 38.

3. L'ellipse, lorsqu'on supprime un mot qui peut être suppléé par le contexte : IV, 25, οἶδα ὅτι ὁ Μεσσίας ἔρχεται... ἐγώ εἰμι. Cf. XIII, 8, 9; XVIII, 39; VI, 62. Il y a ellipse dans cette expression de Jésus : ἐγώ εἰμι, VI, 20; VIII, 24. Cet emploi elliptique de ἐγώ εἰμι, sans prédicat, se trouve 9 fois dans le IVe évangile. Nulle part on ne retrouve cette formule. Le IVe évangile supprime quelquefois ἐστι. Τί ἐμοὶ καί σοι, II, 4. Τί πρὸς σέ, XXI, 22. Si nous pouvions entrer dans le détail de ces formes grammaticales, nous constaterions qu'il existe dans l'emploi qui en a été fait une foule de différences très subtiles.

3° *Style du IVe évangile.* Les caractéristiques les plus remarquables sont les répétitions et les variations de phrase, le redoublement des mots ou des propositions et les parenthèses.

1. *Répétitions de phrases ou de propositions* : βαπτίζειν ἐν ὕδατι, I, 33, 26, 31; καὶ ἐκεῖ ἔμειναν, II, 12; IV, 40; X, 40; μαρτυρία ἀληθής, V, 31, 32; VIII, 13, 14; καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, VI, 33, 41, 50, 51, 58, etc. Abbott relève soixante exemples de cette répétition de propositions.

Ces répétitions prennent souvent la forme de la figure grammaticale appelée chiasme, lorsque le commencement et la fin d'une sentence sont sembla-

bles. L'exemple le plus remarquable est celui du prologue, I, 1-4 : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος. Cf. III, 31 ; VII, 24 ; XIII, 16. Abbot[1] relève vingt-quatre exemples de chiasme, entre ceux qui rentrent dans la catégorie des répétitions. On trouve aussi de nombreux exemples de paronomase, figure analogue à la précédente. Cf. X, 11 ; XIII, 20 ; XVII, 2, 9, 11, 12 ; VIII, 38, 44, etc.

2. *Variations de sentences.* Quelquefois Jésus répète des paroles qu'il a déjà dites auparavant, et il ne les répète pas toujours dans les mêmes termes. Les variations sont uniquement d'expressions et pour la plupart du temps insignifiantes. Voici les plus caractérisées : VI, 44 : οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ, ὁ πέμψας με, ἑλκύσῃ αὐτόν, et VI, 65 : εἴρηκα ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός. Cf. VIII, 51 et VIII, 52.

3. *Redoublement de sentences.* On trouve dans le IV[e] évangile des redoublements par affirmation et par négation.

A. *Redoublements affirmatifs.* I, 7, 8 : οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός... οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Cf. IV, 23, 24 ; XIII, 34 ; XIX, 10 ; IV, 14 ; II, 9 ; X, 11, 14 ; XV, 1-5, etc.

B. Le redoublement par négation et affirmation est très fréquent. La négation est d'abord exprimée : I, 13, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδέ... οὐδέ... ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν.

1. *Johan. Grammar*, p. 411-414.

Cf. III, 15, 17, 36; IV, 14; V, 19, 24; VI, 27, 39, 53; VII, 10, 24; VIII, 12, etc. L'affirmation est placée la première : I, 20, ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο. Cf. VIII, 18; X, 28, etc.

4. *La parenthèse.* Le IVᵉ évangile contient un certain nombre de parenthèses ou de sentences intermédiaires explicatives : ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ, II, 21. Cf. VII, 39; VIII, 27; XI, 13; XII. 16, 33, ou des sentences indicatrices du temps : ὥρα ἦν ὡς δεκάτη, I, 40; V, 9, d'un lieu, ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά, I, 44; traduisant un terme hébreu, I, 29, 42, 43, etc. Ce sont des réflexions de l'auteur, εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν αὐτῷ, etc., XII, 6.

5. Signalons encore d'autres caractéristiques du style du IVᵉ évangile. Et d'abord, la simplicité et l'uniformité des sentences, généralement composées du sujet, du verbe et de ses compléments et d'ordinaire sans incidentes. Elles sont courtes, VI, 68; VII, 19, etc., et presque toutes bâties sur le même modèle, ce qui engendre la monotonie. Les phrases sont même coordonnées, lorsqu'elles devraient être subordonnées : I, 10; II, 19, etc. Elles commencent par exemple par καί. Le verbe est placé en tête de la proposition : I, 40-52; II, 17-20; IV, 3-7, etc.; cette tournure est très fréquente. Cette brièveté de la phrase lui donne aussi une grande force : λέγει αὐτοῖς· Τίνα ζητεῖτε; Ἀπεκρίθησαν αὐτῷ· Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. Λέγει αὐτοῖς· Ἐγώ εἰμι, XVIII, 4, 5.

Le IVᵉ évangile appelle l'attention du lecteur en donnant à certains mots la première place; en plaçant,

par exemple, le démonstratif comme résumé : ὃ ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο μαρτυρεῖ, III, 32; ou en ne le mettant pas à sa place grammaticale : ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους, VI, 9; X, 9; XI, 29, etc.; ou en répétant le pronom : ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν, V, 37, 38.

Souvent dans les discours du Seigneur nous trouvons des sentences brèves : ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου; ἐγώ εἰμι ἡ θύρα, X, 7. Cf. XVII, 1; VI, 35; XIII, 31; XIV, 1, qui sont comme le thème du discours qui va suivre.

L'emploi du parallélisme est très fréquent dans le IVe évangile :

III, 11 : Ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν,
καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν.

La phrase paraît quelquefois rythmée de façon à produire une espèce d'hymne :

I, 1-3 : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν,
καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος.
Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.
Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο.
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

De ces nombreuses observations, que nous aurions pu multiplier encore, il résulte que la langue du IVe évangile offre des caractères tout à fait spéciaux, qui la placent à part de la langue des autres livres du Nouveau Testament. C'est une langue qu'il serait exagéré de traiter d'artificielle, mais qui est certai-

nement très travaillée dans sa simplicité apparente. De cette simplicité se dégage une impression de majesté et de grandeur, qui provient de la profondeur des idées exprimées en quelques mots éblouissants : Je suis la lumière du monde... Je suis la résurrection et la vie. Reconnaissons cependant que l'emploi des mêmes procédés produit une certaine monotonie, qui n'est relevée que par le charme doux et pénétrant qui se dégage de ces idées incessamment répétées. Qu'on lise par exemple les derniers discours du Seigneur et l'on ne pourra se défendre de cette impression.

§ 12. — Le texte du IVe évangile.

Le nombre des variantes est moins élevé dans le IVe évangile que dans les évangiles synoptiques. Ce n'est pas que cet évangile ait été copié moins souvent que ceux-ci; mais il n'a pas eu à subir comme eux l'influence d'un texte parallèle. Le codex D est dans le IVe évangile moins divergent des textes alexandrins et syriens que dans les évangiles synoptiques ou les Actes des Apôtres. Quelques variantes cependant présentent une certaine importance dogmatique. Ainsi, I, 18 : ὁ μονογενὴς υἱός ou μονογενὴς Θεός ; V, 36 : μείζω ou μείζων ; VI, 69 : ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ ou ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (τοῦ ζῶντος) ; IX, 35 : Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ ou ἀνθρώπου. D'autres sont simplement des variantes historiques : XIII, 2, δείπνου γινομένου ou γενομένου; littéraires ou géographiques, comme Βηθαβαρά, Βηθανία, Βηθεσδά, etc., ou des omissions : III, 13, ὁ ὢν ἐν

τῷ οὐρανῷ; III, 31, 32, ἐπάνω πάντων ἐστίν; IV, 9, οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις; VIII, 59, διελθὼν... παρῆγεν οὕτω, qui ne se trouvent pas dans tous les manuscrits, principalement dans les alexandrins et les occidentaux.

Trois passages ont attiré spécialement l'attention des critiques : L'ange de la piscine de Bethzatha, V 3, 4; la péricope de la femme adultère, VII, 53-VIII, 11 et le chapitre XXI[e]. Nous allons les discuter brièvement.

I. L'*ange de la piscine* : V, 3[b], 4. Les autorités ne sont pas complètement les mêmes pour le ℣ 3[b] et pour le ℣ 4.

1, ℣ 3[b] : ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν se trouve dans A² C³ DIΓΔΛ, etc., plusieurs codex vieux latins, la Vulgate, les versions syriaques : Peschito, Harkléenne, la bohaïrique, l'arménienne, l'éthiopienne, Chrysostome, etc. Ont omis ces mots : ℵA* DC*L, 3 minuscules, les syriaques curetonienne et ludovisienne, des manuscrits égyptiens.

2, V, 4 : Ἄγγελος γὰρ... κατείχετο νοσήματι se trouve dans AC³ EFGHIKLM, etc., abceff²g, dans les versions Vulgate, syriaques : Peschito, philoxéno-harkléenne, thébaine, arménienne, mais avec une grande fluctuation du texte. Le ℣ est marqué d'astérisques ou d'obèles dans SAΠ, dans dix-sept minuscules, 8 14 21 24 32, etc. Tertullien, Didyme et d'autres écrivains, à partir du IV[e] siècle, y font allusion. L'ont omis : ℵBCD, 33 157 134; les codex vieux latins, dflq; les manuscrits de la Vulgate DZ; les versions syriaques : cureto-

nienne, ludovisienne, des manuscrits des versions égyptiennes, arméniennes. Ce verset se présente sous trois formes différentes dans les manuscrits de la Vulgate qui le contiennent [1].

En résumé, les autorités alexandrine et occidentale, les plus anciennes, sont contre l'authenticité de ces versets, qu'admettent les autorités syriennes, moins anciennes. En outre, ils contiennent des mots étrangers au reste du IV[e] évangile : ταραχήν, δήποτε, νόσημα. Mais, d'autre part, ils sont nécessités, dit-on, par le ℣ 7. En fait, ce verset mentionne seulement un mouvement de l'eau, ce qui réclame seulement le ℣ 3[b], lequel, en effet, est admis par les autorités occidentales. Le ℣ 4 serait, dit-on, un développement subséquent du texte pour expliquer le mouvement de l'eau, lequel serait dû simplement à ce que la source était intermittente. Le passage est canonique puisqu'il est dans la Vulgate.

II. *Péricope de la femme adultère*, VII, 53-VIII, 11.

1° *Autorités*. 1. Possèdent cette péricope les majuscules DFGHKUI; la majorité des minuscules, des évangéliaires; les versions hiérosolymitaine, bohaïrique, éthiopienne, vieilles latines, bceff[2], Vulgate. Euthymios Zigabenos [2], XI[e] siècle, l'a commentée, mais en faisant observer qu'elle n'était pas dans les manuscrits exacts, παρὰ τοῖς ἀκριβέσιν ἀντιγράφοις, ou qu'elle était frappée d'obèles. Il ne la croit donc pas authentique. La synopse dite d'Athanase la place après Jean, VIII,

1. Wordsworth, White, *Nouum Testamentum*, p. 533, Oxonii, 1889.
2. *Com. in Joan.* Migne, CXXIX, col. 1280.

20. Les Constitutions apostoliques, II, 24, connaissent l'histoire d'une pécheresse renvoyée, non condamnée par Jésus. On ne peut savoir si elle était comprise dans les canons eusébiens. La Didascalie des Apôtres, 5, y fait allusion. Saint Ambroise et surtout saint Augustin la connaissent. Celui-ci explique même que cette péricope a été enlevée des manuscrits par des hommes qui craignaient qu'on accordât l'impunité à leurs femmes adultères[1]. La tradition latine est, à dater de cette époque, en faveur de l'authenticité de cette péricope.

2. Ont marqué cette péricope d'obèles ou d'astérisques les majuscules EMSΛΠ, 58 minuscules. Dans LΔ la place de cette péricope a été laissée en blanc; dans les minuscules 9 15 31 40 etc., 12 en tout, elle a été ajoutée postérieurement.

3. Omettent cette péricope : les majuscules ℵ ABCNT XΔ, 91 minuscules, 30 évangéliaires, les versions syriaques : curetonienne, ludovisienne, Peschito, harkléenne, les versions arménienne, gothique, sahidique, les vieilles latines, a b f l q. Elle n'est pas dans le Diatessaron de Tatien, que nous possédons, ni dans le commentaire de saint Ephrem. Elle est absente aussi des commentaires arméniens. Elle n'a été commentée par aucun Père grec avant le XIe siècle, pas même par saint Jean Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie, commentateurs du IVe évangile. Tertullien et saint Cyprien ne l'ont pas mentionnée, quand ils parlaient du péché d'adultère.

1. *De conj. adult.* II, 6, 7.

4. Elle a été placée après Lc. XXI, 38, dans les minuscules 13 69 126 136 346 356, groupe Ferrar; après Jn. VII, 36, dans le minuscule 225. Quelques minuscules l'ont placée à la fin du IV[e] évangile; d'autres ont déplacé seulement Jn, VIII, 3-11.

En résumé, les autorités alexandrines, palestiniennes, syriennes, arméniennes n'ont pas connu cette péricope. Les autorités occidentales l'ont ignorée aussi jusqu'au IV[e] siècle, sauf quelques manuscrits vieux latins et le codex de Bèze, dont le texte date du II[e]-III[e] siècle. Elle était donc connue à cette époque en Occident. Elle l'était aussi en Orient vers le VI[e]-VII[e] siècle.

2° *Examen interne.* Cette péricope renferme un plus grand nombre de variantes qu'aucune péricope évangélique de même longueur. Von Soden a pu établir qu'elle se présentait sous sept types différents et il a essayé de déterminer l'archétype d'où ils proviennent [1].

La langue de cette péricope présente des différences assez sensibles avec celle du IV[e] évangile. La particule employée au lieu de οὖν; on a ὄρθρου pour πρωΐ, Jn. XVIII, δέ est 28; XX, 1; ὁ λαός, pour ὁ ὄχλος, V, 13, etc.; XVIII, 14 emploie ὁ λαός, mais dans le sens ordinaire de nation et non de foule; on a ἀναμάρτητος (ἅπαξ λεγόμενον) pour ἁμαρτίαν οὐκ ἔχων, IX, 41; XV, 22, 24; κατακρίνω, 2 fois, pour κρίνω, 14 fois dans Jean. On y remarque l'expression οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι, ordinaire chez les synoptiques, 18 fois, tandis que Jean dit : οἱ ἀρχιερεῖς καὶ Φαρι-

1. *Die Schriften des N. T., in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt,* B. I, p. 507, Berlin, 1902.

σαῖοι, VII, 3, 2, etc. Cependant, von Soden a prouvé que dans le texte primitif il y avait ἀρχιερεῖς et non γραμματεῖς. Au lieu de l'interpellation : Διδάσκαλε, forme propre aux synoptiques, qui se retrouve ici, Jean emploie Ῥαββεί, I, 39 ou Ῥαββουνεί, XX, 16, en ajoutant ὃ λέγεται διδάσκαλε.

D'autre part, on relève : μηκέτι ἁμάρτανε, VIII, 11, paroles que Jésus avait déjà dites au paralytique de Bethzatha, V, 14. Les expressions ἐν τῷ νόμῳ, γύναι, sont johanniques. Cependant le style paraît dans cette péricope plus bref, plus sec, plus nerveux que dans le reste de l'évangile.

On a fait observer que cette péricope présente, à la manière des synoptiques, un enseignement moral, tandis que le IV[e] évangile offre surtout un enseignement dogmatique. L'observation porterait s'il s'agissait là d'un discours du Seigneur et si l'on était obligé d'admettre que tous les récits johanniques sont une allégorie ayant une signification symbolique. En tout cas, dit-on, cette péricope n'est pas ici à sa place, car elle rompt l'enchaînement du récit, qui devient très naturel, si on la supprime. Au chapitre VII, il est question de discussions avec les pharisiens, discussions qui continuent au chapitre VIII, 12, lequel débute ainsi : Jésus leur parla donc de nouveau. A qui aurait-il parlé si la péricope est à sa place, puisque ℣ 9 il est dit : Tous les interlocuteurs de Jésus s'étaient retirés. Cette observation aurait une certaine portée si l'on tenait l'évangile pour un récit strictement chronologique. En fait, l'auteur se préoccupe peu de tracer la suite chronologique des faits et des discours. De ce qu'un discours

est placé après un récit ou un autre discours, il ne faut pas toujours conclure qu'il en est la suite, même quand il débute par μετὰ ταῦτα ou par πάλιν ἐλάλησεν αὐτοῖς. Ainsi, après la discussion, VIII, 12-20, qui paraît se terminer ℣ 20, recommence une nouvelle discussion par des paroles analogues à celles du ℣ 12 : Jésus leur dit donc de nouveau.

En résumé, cette péricope n'a pas tous les caractères d'authenticité, mais elle en a de suffisants pour qu'on la croie johannique, ou tout au moins évangélique. En tout cas, elle est canonique, puisqu'elle est dans la Vulgate et qu'on doit la considérer comme visée par la formule du Concile de Trente « cum omnibus suis partibus ». Il est possible cependant qu'elle ne soit pas ici à sa place ; des manuscrits la mettent à la fin de l'évangile et d'autres dans l'évangile de Luc. Il est même possible qu'elle n'ait pas été dans le texte primitif du IVe évangile, puisque Papias, qui ne paraît pas avoir connu cet évangile, a peut-être parlé de cette histoire de la femme adultère [1]. Quelques-uns ont même pensé que cette péricope serait un reste de ces fragments évangéliques primitifs, qui ont été incorporés dans les récits synoptiques, et qui serait resté à l'état sporadique. Le style précis, net, descriptif, puissant dans sa simplicité, presque lapidaire, de cette péricope, rappelle les plus beaux récits de Marc ou plutôt les dépasse tous, car il ne s'y trouve aucun de ces détails oiseux qu'on relève dans le IIe évangile.

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.* III, 39.

III. *Le chapitre XXIe*. Nous devons examiner séparément XXI, 1-23 et XXI, 24, 25. Ce chapitre XXIe, tout entier, se trouve dans tous les manuscrits, dans toutes les versions et a été accepté des écrivains ecclésiastiques comme faisant partie du IVe évangile; toute la tradition chrétienne le tenait donc pour canonique et authentique. La question est d'établir son rapport avec le reste de l'évangile, c'est-à-dire de savoir s'il est un appendice de l'évangile et s'il est johannique.

1. XXI, 1-23. Il semble que la conclusion de l'évangile est à la fin du chapitre XX, 30, 31 : « Jésus a bien fait en présence des disciples beaucoup d'autres miracles qui ne sont pas écrits dans ce livre. Mais ceci a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom ». Le chapitre XXIe débute par ces mots : après cela, destiné à former suture, mais ne raccordant pas en réalité ce qui suit à ce qui précède. On en a conclu, les uns, que ce chapitre XXIe n'était pas du même auteur que le reste de l'évangile ; les autres, qu'il était du même auteur, mais qu'il avait été écrit après coup, et serait une sorte d'appendice. Voici les preuves sur lesquelles s'appuient ces hypothèses.

On trouve dans ce chapitre XXIe un certain nombre de mots : πρωΐας γινομένης, προσφάγιον, ἐπενδύτης, προβάτιον, τολμάω, qui ne sont pas johanniques. Schmiedel [1], a fait remarquer qu'il y a des divergences de phraséologie entre le corps de l'évangile et le chapi-

1. *Encycl. bibl.*, art. *John*, col. 2543. London, 1901.

tre XXIe : ὑπάγειν est employé avec l'infinitif; on a ἔρχεσθαι σύν au lieu de ἀκολουθεῖν; πρoΐα au lieu de πρωΐ; παιδία au lieu de τεκνία; ἰσχύειν pour δύνασθαι; ἐξετάζειν, ἐγερθείς, φέρειν au lieu de ἐρωτᾶν, ἀναστάς, ἄγειν.

Cet argument philologique est peu concluant, car on relève plusieurs mots ou expressions : φανεροῦν ἑαυτόν, ὀψάριον, ἀμὴν ἀμήν, πάλιν δεύτερον, οὖν, particule de liaison, ὡς οὖν, ὅτε οὖν, etc., qui sont strictement johanniques. Chapitre XII, 33 et XXI, 19, on trouve une phrase identique : τοῦτο δὲ ἔλεγεν (εἶπεν) σημαίνων ποίῳ θανάτῳ, ou des tournures semblables : XXI, 11, καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον = XII, 37, τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος... οὐκ ἐπίστευον, où le génitif absolu est combiné avec le même pronom suivi d'une proposition négative. Les rares ἅπαξ λεγόμενα que l'on relève étaient nécessités par le sujet traité; les différences d'expressions entre le XXIe chapitre et le corps de l'évangile s'expliquent par le contexte[1]. On pourra, il est vrai, faire remarquer que l'auteur était un disciple de Jean, habitué au langage de son maître, ou un écrivain qui a voulu imiter le langage du IVe évangile, mais ce procédé n'est pas habituel à cette époque.

Qu'ensuite Jacques et Jean soient mentionnés ici seulement et sous cette forme inusitée : οἱ τοῦ Ζεβεδαίου, cela indiquerait que l'auteur, qui n'a pas voulu nommer Jean dans l'évangile, obligé de le faire ici, l'a dissimulé sous cette expression assez indéfinie. Ceci est une indication, mais rien de plus.

1. Lepin, *L'origine du IVe évangile*, p. 411 et ss.

D'après Réville[1], l'auteur a composé son évangile avec un art consommé; il a suivi avec rigueur un plan dialectique, sans se laisser entraîner à aucun hors-d'œuvre. Les diverses manifestations de Jésus après la résurrection y suivent une progression caractéristique. Or, la nouvelle apparition de Jésus sur la mer de Tibériade détruit complètement le schématisme du récit; et cela, parce que l'auteur a laissé de côté dans les vingt premiers chapitres un ordre de traditions, parmi lesquelles étaient mentionnées des apparitions en Galilée. L'argument repose donc sur ce fait que le plan du IVe évangile est rompu, si l'écrivain raconte les apparitions de Jésus en Galilée. On se demande pourquoi; parce que, dit Réville, pour l'auteur du IVe évangile, les apparitions de Jésus ont lieu à Jérusalem. C'est là une affirmation, mais non une preuve.

Loisy est disposé à croire que ce chapitre n'est pas du même auteur que le reste du IVe évangile, parce que le symbolisme y est moins accentué[2]. Il nous semble cependant que Loisy, dans son commentaire, y a relevé suffisamment de traits symboliques pour que son observation soit sans portée. D'ailleurs, ajoute-t-il, la notice concernant le disciple bien-aimé fait entendre qu'il était déjà mort, dans le temps où cette notice fut rédigée. Cet argument n'a aucune valeur pour les critiques, qui nient que le disciple bien-aimé soit l'auteur du IVe évangile. Et pour ceux qui admettent que le disciple bien-aimé est Jean l'apôtre et l'au-

1. *Le IVe évangile*, p. 308.
2. *Le IVe évangile*, p. 926.

teur de l'évangile, ils répondent que la rectification, faite par l'auteur de la parole de Jésus, ne prouve pas que le disciple bien-aimé était mort, mais seulement que le bruit avait couru qu'il ne mourrait pas. Cette opinion n'était pas confirmée par la parole du Seigneur, qui n'avait pas dit que le disciple ne mourrait point, mais seulement : « Que t'importe, si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne? » Il attestait ainsi que le disciple bien-aimé serait vivant au jour de la venue du Seigneur. L'auteur aurait-il pu écrire ces paroles si le disciple était déjà mort? Reste donc, comme argument contre l'authenticité de ce chapitre XXIe, le fait qu'il paraît surajouté. Si nos évangiles étaient des œuvres d'art, composées d'après les règles de la plus stricte rhétorique, l'argument serait décisif, mais encore il ne prouverait qu'une chose, c'est que ce chapitre a été ajouté après coup, ce que nous admettrons, si l'on veut, pourvu qu'on reconnaisse qu'il est de la même main que le corps de l'évangile.

Nous avons déjà établi ce fait en partie, mais on pourra remarquer encore que ce chapitre s'ouvre par μετὰ ταῦτα, formule de transition familière à l'auteur du IVe évangile, III, 22; V, 1, 14; VI, 1; 8 fois, et μετὰ τοῦτο, formule analogue, II, 12; XI, 7; 4 fois. Il se rattache à ce qui précède par la constatation que l'apparition de Jésus, XXI, 4, est la troisième manifestation de Jésus à ses disciples, XXI, 14. Or, les deux premières sont racontées, XX, 19 et 26. Le triple témoignage d'amour de Pierre, XXI, 15-17, répond à son triple reniement, XVIII, 17, 25, 27. Il y est rappelé,

XXI, 20, un fait que le IVe évangile seul a rapporté : le disciple bien-aimé s'était penché pendant la dernière cène sur la poitrine du Seigneur, et lui avait demandé quel était celui qui devait le livrer, XIII, 23, 25. Enfin, on peut y relever une rectification, XXI, 23, comme on en rencontre souvent dans le reste de l'évangile.

2. *Chapitre* XXI, 24, 25. Le chapitre XXI, 1-23 est donc du même auteur que le reste du IVe évangile. En est-il de même pour les ℣ suivants ? « C'est ce même disciple qui atteste ces choses, et qui a écrit cela et nous savons que son témoignage est véritable. » Et d'abord, ces choses, attestées et écrites par le disciple, sont-elles seulement celles qui viennent d'être racontées, XXI, 20-23, ou celles qui sont contenues dans tout l'écrit ? Plusieurs critiques, Calmes[1], entre autres, soutiennent la première hypothèse. Cependant, la seconde paraît plus probable, car l'écrivain ajoute immédiatement après : « Il y a beaucoup d'autres choses encore que Jésus a faites. » Ceci vise évidemment tout ce qui est raconté dans tout l'évangile et non simplement une parole du Seigneur à Pierre touchant le disciple bien-aimé.

Mais ce ℣ 24 est-il de l'écrivain du IVe évangile, qui se rendrait ainsi témoignage à lui-même ? Les critiques y ont vu souvent une attestation, que portait la communauté éphésienne sur la véracité de l'écrivain du IVe évangile. Mais pourquoi ne verrait-on pas là

1. *L'Évangile selon saint Jean*, p. 472.

simplement une façon de signature de l'écrivain? C'est moi, le disciple bien-aimé, qui écris cela. Observons que cette façon de parler est bien dans la phraséologie de l'auteur. Dans sa IIIe épître, Jean, parlant de Démétrius à qui tous rendent témoignage, ajoute : Nous aussi nous lui rendons témoignage et tu sais que notre témoignage est vrai. Mais le pluriel : οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν, XXI, 24, paraît établir une distinction entre ce disciple et ceux qui disent : Nous savons. Batiffol[1] croit cependant que Jean a pu se rendre à lui-même ce témoignage, en parlant au pluriel, parce qu'il avait conscience qu'il n'était pas seul et que le Saint-Esprit avait parlé par sa bouche. De même que Jésus avait dit de lui-même : Mon témoignage est véritable parce que je ne suis pas seul, mais j'ai avec moi celui qui m'a envoyé, VIII, 16, le disciple a pu écrire : Celui qui a vu en rend témoignage et son témoignage est véritable. Cette explication nous paraît un peu subtile. Remarquons qu'au ℣ suivant l'écrivain revient au singulier : Et si on écrivait ces choses en détail, je pense, οἶμαι. Peut-on supposer que c'est encore un autre qui a écrit cela? Serait-il possible que l'écrivain, comme le font quelquefois Paul et les auteurs du temps, ait employé indistinctement le pluriel et le singulier, ou employé le pluriel pour donner plus de force à son attestation? Ce pluriel rentre bien dans la phraséologie de l'écrivain, I, 24; I Jn. I, 1-4, ainsi que l'emploi alternatif du pluriel et du singulier : Nous

1. *Six leçons sur les Évangiles*, p. 115.

vous écrivons ces choses, I Jn. I, 4; Je vous écris ces choses, I Jn. II, 1; V, 13. La difficulté que présente cet emploi successif du pluriel et du singulier, serait supprimée, si nous adoptions le texte du Sinaïticus, qui ne contient pas ce ℣ 25. Mais toutes les autres autorités le possèdent, il est vrai, avec des variantes. La conclusion la plus probable est donc que ces ℣ 24, 25 sont de la même main que le reste du chapitre, lequel a été écrit par l'auteur de l'évangile.

IV. Wellhausen[1] propose diverses modifications au texte du IVe évangile. Chapitre XIV, 30, 31, Jésus dit à ses apôtres : Je ne dirai plus beaucoup de choses avec vous, car le prince du monde vient... Levez-vous, partons d'ici. Puis, ch. XVIII, 1 : Après avoir ainsi parlé, Jésus passa au delà du torrent du Cédron. Les chapitres XV, XVI, XVII, qui contiennent les discours du Seigneur, rompent l'enchaînement du récit et sont une addition tardive. Entre les discours de ces chapitres et ceux des précédents il y a, ajoute Wellhausen, des divergences sensibles, surtout en ce qui concerne l'envoi du Paraclet et le retour du Seigneur.

Le chapitre Ve devrait être placé entre le VIe et le VIIe chapitre. Le ℣ 44, ch. VIII, a été retravaillé par une seconde main. D'autres observations sont faites à propos de XVIII, 12-27; XIX 31-37; XX, 24-29; IV, 2, 44; X, 7, 9, 10, 16; XI, 2; XVIII, 9, 32. Wellhausen croit à une seconde édition du IVe évangile où auraient été introduits ces divers changements.

1. *Erweiterungen und Aenderungen im vierten Ev.*, Berlin, 1907.

CHAPITRE III

PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT JEAN [1].

§ 1. — **Authenticité de l'épître.**

Nous avons déjà vu dans l'étude sur l'état de la question johannique ce que les critiques pensaient de l'authenticité de l'épître et nous avons montré par la comparaison entre le IVe évangile et la Ire épître de saint Jean que les deux écrits se ressemblent tellement pour le vocabulaire, le style, les idées, le but, que l'on doit conclure à l'unité d'auteur, lequel est Jean l'apôtre, le fils de Zébédée. Il nous reste à dire l'usage que la tradition ecclésiastique a fait de cette épître et ce qu'elle en a pensé.

Nous devons relever dans les premiers écrits chrétiens des expressions, des idées analogues à celles que nous lisons dans la Ire épître de saint Jean : Barn. V, 10 = I Jn. IV, 2; Clément Romain, XXXI, 2 = I Jn. I, 6 et XLIX, 1 = I Jn. V, 1-3; Ignace,

1. B. F. Westcott, *The Epistles of St. John*, London, 1892. Luthardt, *De primae Joan. epistolae compositione*, Norimb., 1852. Findlay, *Studies in the first Ep. of John*, *Expositor*, 1904, 1905. Belser, *Die Briefe hlg. Johannes*, Freiburg, 1906.

ad Eph. XI, 1 = I Jn. II, 18; V, 20; Polycarpe, *ad Philip.* XIII, 1 = I Jn. IV, 9; mais il est possible de supposer que nous avons là des souvenirs de la tradition orale. Cependant le passage de Polycarpe, VII, 1 : πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν, ressemble trop à I Jn. IV, 3, pour qu'il n'en dérive pas. Les rapports de la première épître avec la Didachè sont plus proches : *Did.* X, 5 : τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου = I Jn. IV, 18 : οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ; *Did.* X, 6 : παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος = I Jn. II, 17 : ὁ κόσμος παράγεται. Cf. encore Justin, I *Apol.* 32 = I Jn. III, 9, 14; *Ep. à Diognète,* X, 2 = I Jn. IV, 9.

Dès le commencement du IIe siècle la Ire épître de saint Jean est formellement nommée. Eusèbe [1] affirme que Papias s'est servi de la première épître de Jean. Le canon de Muratori, ligne 29, cite I Jn. I, 1, en l'attribuant à Jean dans ses épîtres, et ligne 68 il range l'épître de Jean parmi les épîtres catholiques, à moins qu'il ne s'agisse là des deux petites épîtres johanniques. Saint Irénée [2] en a cité plusieurs passages, qu'il dit extraits de l'épître de Jean. Nous avons des témoignages analogues de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Tertullien, de Denys d'Alexandrie, de saint Cyprien. Eusèbe [3] range la première épître de Jean parmi les livres acceptés par tous. Le témoignage de saint Jérome, *de Viris ill.* 9, est aussi précis : Scripsit

1. *Hist. eccl.* III, 39.
2. *Adv. Haer.* III, 16, 5; III, 16, 8.
3. *Hist. eccl.* III, 25, 1.

autem Joannes unam epistolam quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur.

La majorité des critiques, même protestants, s'accordent à croire que la première épître johannique et le IVe évangile ont été écrits par le même auteur.

§ 2. — Caractère, objet et but de l'épître.

Quelques critiques, Jülicher[1] entre autres, ont soutenu que cet écrit n'était pas une lettre. « En dépit, dit-il, de ces mots, « je vous écris », cette épître est un manifeste adressé au christianisme tout entier. Les mots « vous aussi » n'ont pas pour but de distinguer certains lecteurs de la masse des chrétiens, mais plûtôt de séparer l'Église, fondée par les apôtres, des fondateurs eux-mêmes, témoins oculaires de la révélation. » L'écrit, en effet, ne se présente pas sous la forme ordinaire des autres épîtres du Nouveau Testament. On n'y trouve ni adresse, ni salutations, ni allusion quelconque à celui qui écrit ou à ceux à qui il est destiné. Néanmoins, de l'ensemble de l'écrit il ressort que nous avons là une épître. L'auteur répète douze fois qu'il écrit : γράφω ὑμῖν, II, 1, 8, 12, 13, etc. Il appelle ses lecteurs par des mots d'amitié personnelle : mes petits enfants, τεκνία μου, II, 1, 12 etc., 6 fois; bien-aimés, ἀγαπητοί, II, 7, etc., 6 fois. Il connaît leur état de conscience, II, 12-14; les dangers, auxquels ils sont exposés, II, 26; III, 12, IV, 1. Ce

1. *Einleitung in das Neue Testament*, p. 209.

qu'il dit des antichrists, qui sont sortis du milieu de nous, II, 19, prouve que l'auteur a en vue des faits particuliers, qui se sont passés dans les églises auxquelles il écrit.

La tradition ne nous a rien dit sur les circonstances qui ont donné naissance à l'épître, mais son étroite liaison avec le IVe évangile nous incline à penser qu'elle a dû être écrite à peu près à la même époque que celui-ci, par conséquent vers l'an 95 et à Éphèse. Il en est même qui supposent qu'elle a été écrite avant l'évangile; nous n'avons aucune indication à ce sujet. Il semble plus probable que l'épître est une sorte d'homélie épistolaire pour l'application pratique de l'enseignement du IVe évangile; cela ressort assez nettement du début de l'épître et on dirait que l'épître est une préface de l'évangile.

Le but de l'épître est d'ailleurs le même que celui de l'évangile : Ce que nous avons vu et entendu nous vous l'annonçons à vous aussi, afin que, vous aussi, vous ayez communion avec nous; et notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. Et nous vous écrivons ces choses afin que votre joie soit complète, I, 2-4. La pensée est complétée à la fin de l'épître, V, 13 : « Je vous ai écrit ces choses afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle, vous, les croyants au nom du Fils de Dieu. » C'est exactement le même but que s'était proposé l'auteur du IVe évangile : « Or, ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom »,

XX, 31. Dans l'épître et dans l'évangile l'auteur a voulu enseigner que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, en croyant cela, nous avons la vie éternelle par la communion avec le Père et avec son fils Jésus-Christ.

L'épître ayant un but pratique, l'auteur parle de ce qui s'oppose à cette union avec Jésus : le péché, la haine des frères, l'amour du monde et de ses convoitises, les faux docteurs, les antichrists, les fausses doctrines sur la personne de Jésus-Christ, et il engage ses lecteurs à se sanctifier pour demeurer en Dieu, qui est lumière, et à aimer comme Dieu, qui est amour.

On s'est demandé quels étaient ces adversaires du Christ qui nient que Jésus soit le Christ, qu'il soit venu en chair; ces antichrists, qui sont sortis du sein de l'Église. Vers la fin du premier siècle, les Ebionites enseignaient que Jésus était seulement homme et non pas Dieu; les Docètes le représentaient comme un pur fantôme; Cérinthe disait que l'élément divin s'était uni à Jésus à son baptême et l'avait abandonné à sa mort. Il semble que c'est surtout cette fausse doctrine, mélange des deux autres, que combat saint Jean. Jésus est venu en chair, IV, 2; le menteur est celui qui nie que Jésus soit le Christ, II, 22; c'est lui, le Fils de Dieu, Jésus-Christ, qui est venu moyennant l'eau et le sang, non dans l'eau seulement, mais dans l'eau et le sang, V, 6.

De ces données nous concluons que l'épître a été écrite à des lecteurs au courant de ces fausses doctrines, par conséquent aux églises d'Asie Mineure,

dans lesquelles s'était propagée l'hérésie de Cérinthe. La tradition est favorable à cette opinon. On ne peut donc admettre sur l'autorité de saint Augustin que l'épître a été écrite aux Parthes. L'auteur connaissait bien ses lecteurs et les appelait ses petits enfants; or, saint Jean n'a jamais eu aucun rapport avec les Parthes. Nous jugeons inutile de chercher à savoir d'où vient cette attribution.

§ 3. — Plan et analyse de l'épître.

« Beaucoup d'interprètes, affirme Cornely [1], se sont efforcés d'indiquer une analyse logique de cette épître; ils ont perdu leur temps. » Reuss croit que c'est une erreur d'y chercher un plan [2]. D'après Jülicher [3] l'auteur n'a pas eu l'intention de développer ses idées dans un ensemble logique et harmonieux; il les présente plutôt sous forme de méditations et d'aphorismes, qui se succèdent sans liens apparents. Il revient sur des thèmes déjà développés et répète des pensées déjà exposées.

Plusieurs exégètes ont tracé cependant le plan de cette épître; ils la divisent d'ordinaire en trois parties : I, 1-II, 17; II, 18-III, 24; IV, 1-V, 21 (Westcott Hort). Exorde, I, 1-4; puis I, I-II, 29; III,1-IV, 6; IV 7-V, 12; Épilogue, V, 13-21 (Cornely). Introduction I, 1-4; puis I, 5-II, 27; II, 28-IV, 6; IV, 7-V, 2

1. *Introd. in singulos N. T. libros*, p. 635, Parisiis, 1897.
2. *La Théologie johannique*, p. 356.
3. *Einl. in das Neue Testament*, p. 208.

(Bonnet). Nous pourrions citer encore d'autres divisions, mais elles se rapprochent plus ou moins de celles-là. Dans l'analyse que nous présentons, nous exposons simplement les idées à la suite les unes des autres, sans essayer de les enchaîner logiquement.

Prologue. *Témoignage des apôtres sur le Verbe de vie,* I, 1-4. Les apôtres ont vu, entendu et touché celui qui était, dès le commencement, le Verbe de la vie, car la Vie éternelle s'est manifestée à eux et ils l'annoncent, 1, 2, afin que les lecteurs soient en communion avec eux, avec le Père et son Fils Jésus-Christ; c'est pour cela que Jean leur écrit, 3, 4.

Corps de l'épître, I, 5-V, 12. *Dieu est lumière; nos péchés,* I, 5-II, 2. Le message que les apôtres annoncent, c'est que Dieu est lumière, 5. Celui qui dit être en communion avec lui et qui est dans les ténèbres, ment. Celui qui marche dans la lumière est en union avec ses frères, et il est purifié du péché par le sang de Jésus-Christ, 6-8. Nous nous trompons nous-mêmes et nous faisons de Dieu un menteur, si nous prétendons n'avoir point de péché; si nous les avouons, Dieu nous les pardonnera, 9, 10. Ne péchez point! Si quelqu'un pèche, nous avons un intercesseur auprès du Père, Jésus-Christ, le juste, propitiation pour tous les péchés, II, 1, 2.

Garder les commandements et aimer ses frères, II, 3-11. Nous savons que nous avons connu Dieu si nous observons ses commandements, 3. Celui qui ne les observe pas et prétend les connaître est un menteur; en celui qui les observe est l'amour de Dieu parfait,

4, 5. Celui qui veut demeurer en Jésus-Christ doit vivre comme lui, 6. L'apôtre donne à ses lecteurs un commandement, qu'ils connaissent dès l'origine, car ils l'ont déjà entendu. Il est nouveau cependant, parce qu'il se vérifie maintenant que l'obscurité s'en va et que la vraie lumière commence à luire, 7, 8. Celui qui hait ses frères est dans les ténèbres et ne sait où il va, car l'obscurité l'a aveuglé, tandis que celui qui aime son frère est dans la lumière et il ne bronche pas, 9-11.

Fuir le monde et ses convoitises, II, 12-17. L'apôtre écrit à tous ses enfants, parce que les péchés leur sont remis par le nom de Jésus-Christ; aux pères, parce qu'ils ont connu celui qui est dès le commencement; aux jeunes gens, parce qu'ils sont forts et qu'ils ont vaincu le malin, 12, 13. Il leur a écrit pour ces mêmes raisons, 14. Qu'ils n'aiment point le monde et ce qu'il contient. Celui qui aime le monde n'aime pas le Père, car tout ce qui est du monde ne vient pas du Père, 15, 16. Mais le monde passe et celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement, 17.

Les antichrists; se tenir en garde contre eux, II, 18-27. La dernière heure vient, puisqu'il y a maintenant beaucoup d'antichrists. Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres, et ils sont sortis pour qu'ils soient manifestés comme n'étant pas des nôtres, 18, 19. Pour eux, ils ont été oints par le saint et ils connaissent ceux-là, 20. L'apôtre leur a écrit parce qu'ils connaissent la vérité, 21. Le men-

teur est celui qui nie que Jésus est le Christ; l'antichrist est celui qui renie le Père et le Fils. Celui qui renie le Fils n'a pas le Père; celui qui confesse le Fils a aussi le Père, 22, 23. Quant à eux, qu'ils gardent ce qu'ils ont reçu dès le commencement, et ils demeureront dans le Fils et dans le Père, 24. Le Fils nous a en effet annoncé la vie éternelle, 25. Jean leur a écrit à cause de ceux qui les trompent. Pour eux, l'onction qu'ils ont reçue, les instruit de toutes choses et ils demeurent en Dieu, 26, 27. Qu'ils demeurent en lui, afin qu'ils ne rougissent pas, lors de son avènement, 28. Sachant qu'il est juste, ils reconnaissent que l'homme qui pratique la justice est né de Dieu, 29.

Les enfants de Dieu, III, 1-12. Qu'ils voient quel amour le Père a eu pour nous, pour que nous ayons été appelés et que nous soyons enfants de Dieu. Aussi le monde nous méconnaît, 1. Nous sommes déjà enfants de Dieu. Ce que nous serons plus tard n'a pas été révélé, mais, voyant Dieu tel qu'il est, nous serons ensemble à lui, 2. Que celui qui a cette espérance se purifie. La transgression de la loi, c'est le péché. Jésus s'est manifesté pour ôter le péché; celui qui demeure en lui ne pèche pas, et celui qui pèche ne l'a pas connu, 3-6. Qu'ils ne se laissent égarer par personne. Celui qui pratique la justice est juste; celui qui pèche relève du diable. Le Fils de Dieu est venu détruire les œuvres du diable, 7, 8. L'enfant de Dieu ne peut pas pécher, parce que la semence de Dieu demeure en lui, 9. Les enfants du diable se distinguent des enfants de Dieu en ce qu'ils ne pratiquent pas la justice et

qu'ils n'aiment pas leurs frères, 10. Car, dès le commencement, on leur a dit de s'aimer les uns les autres et de ne pas imiter Caïn qui tua son frère par jalousie, 11, 12.

L'amour fraternel, III, 13-24. Qu'ils ne s'étonnent pas de la haine du monde, 13. Nous savons que nous avons la vie, si nous aimons nos frères; celui qui hait son frère est homicide et il n'a pas la vie éternelle, 14, 15. Jésus nous a fait connaître l'amour en donnant sa vie pour nous; nous devons donner notre vie pour les frères. Celui qui le peut et refuse d'aider son frère dans le besoin n'a pas l'amour de Dieu en lui, 16, 17. N'aimons pas en paroles, mais en actes, 18. C'est en cela que nous connaîtrons que nous sommes dans la vérité et que nous nous rassurerons, car si le cœur nous accuse, Dieu connaît toutes choses, 19, 20. Si le cœur ne nous accuse pas, nous pourrons recourir à Dieu, car faisant ce qui lui est agréable, nous serons exaucés, 21, 22. Il nous commande de croire au nom de son Fils Jésus-Christ et de nous aimer les uns les autres. Celui qui observe les commandements de Dieu demeure en lui et Dieu en lui, et nous reconnaissons sa présence par l'esprit qu'il nous a donné, 23, 24.

L'esprit d'erreur et l'esprit de vérité, IV, 1-6. Qu'ils examinent les esprits, car il y a beaucoup de faux prophètes. Celui qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair est de Dieu; celui qui ne le confesse pas a l'esprit de l'antichrist, qui est maintenant dans le monde, 1-3. Pour eux, enfants de Dieu, ils ont vaincu les faux prophètes, parce que celui qui est en eux est plus grand

que celui qui est dans le monde, 4. Ceux-là, ils sont du monde et le monde les écoute. Pour nous, qui sommes de Dieu, nous sommes écoutés de ceux qui connaissent Dieu et non de ceux qui ne le connaissent pas. Ainsi nous distinguons l'esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur, 5, 6.

Amour fraternel et amour de Dieu, IV, 7-21. Qu'ils s'aiment mutuellement et ils connaîtront Dieu qui est amour. Son amour pour nous s'est manifesté en nous envoyant son Fils, afin que nous vivions par lui. Nous n'avons pas aimé Dieu les premiers; c'est lui qui nous a aimés et nous a envoyé son Fils pour expier nos péchés, 7-10. Puisque Dieu nous a aimés, nous devons nous aimer mutuellement. Personne n'a jamais vu Dieu. Nous connaissons qu'il est en nous et nous en lui, en ce qu'il nous a donné de son Esprit, 11-13. Nous attestons qu'il a envoyé son Fils comme Sauveur, 14. Celui qui confirme que Jésus est le Fils de Dieu demeure en Dieu, 15. Nous avons connu l'amour de Dieu. Dieu est amour; celui qui demeure dans l'amour est en Dieu et Dieu en lui, 15, 16. Notre amour étant parfait, nous avons confiance pour le jour du jugement, car l'amour exclut la crainte, qui implique le châtiment, 17, 18. Nous aimons Dieu parce qu'il nous a aimés le premier; celui qui prétend aimer Dieu et déteste son frère est menteur, car celui qui n'aime pas son frère, qu'il a vu, ne peut aimer Dieu, qui est invisible, 19, 20. Jésus a ordonné que celui qui aime Dieu aime aussi son frère, 21.

Les trois témoins, V, 1-12. Quiconque croit que Jésus est le Christ est enfant de Dieu et aime son Père et

ses frères. Nous connaissons que nous aimons les enfants de Dieu, quand nous aimons Dieu et gardons ses commandements, lesquels ne sont pas lourds, car quiconque est né de Dieu est victorieux du monde par la foi, qui consiste à croire que Jésus est le Fils de Dieu, 1-5. Jésus-Christ est venu non avec de l'eau seulement mais avec de l'eau et du sang; l'Esprit qui est la vérité en rend témoignage. Trois, qui sont un, rendent témoignage dans le ciel : le Père, le Verbe et le Saint-Esprit [1]; trois qui ne font qu'un : l'esprit, l'eau et le sang, rendent témoignage sur la terre, 6-8. Le témoignage que Dieu a rendu à son Fils est supérieur au témoignage des hommes. La foi au Fils de Dieu est en nous; celui qui ne croit pas fait Dieu menteur. Par son Fils, Dieu nous a donné la vie éternelle, car celui qui a le Fils de Dieu a la vie, 9-12.

ÉPILOGUE. *Puissance de la prière et confiance en Dieu,* V, 13-21. L'apôtre a écrit ces choses afin que ses lecteurs, qui croient au Fils de Dieu, sachent qu'ils ont la vie éternelle, 13. Nous sommes assurés que Dieu écoute nos demandes et que nous obtenons ce que nous avons demandé, 14, 15. Qu'ils prient pour le frère pécheur dont le péché n'est pas mortel, et la vie lui sera donnée. Il ne dit pas de prier pour celui dont le péché est mortel; tout péché n'est pas mortel, bien que toute iniquité soit péché, 16, 17. Celui qui est né de Dieu ne pèche pas et se garde contre le Mauvais; nous sommes de Dieu et le monde appartient au mal, 18, 19.

1. Voir p. 299 la discussion sur l'authenticité de ce verset.

Le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence pour connaître le Véritable, dans lequel nous sommes, étant en son Fils Jésus-Christ, vrai Dieu et vie éternelle, 20. Qu'ils se gardent des idoles, 21.

§ 4. — Le texte de l'épître.

Le texte de cette épître nous a été transmis par sept manuscrits majuscules, ℵBACKLP et par plus de deux cents minuscules. Il offre quelques variantes : II, 20 ; IV, 3 ; V, 10 ; la plus importante est celle des trois témoins célestes, V, 7, 8, qu'on a appelé le *Comma Joanneum*. Voici le texte : ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες [ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατήρ, ὁ Λόγος, καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι, καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ], τὸ πνεῦμα, etc.

La question est de savoir si les mots entre crochets étaient dans le texte original. Parmi les critiques catholiques, Wiseman, Franzelin, Le Hir, Danko, Kleutgen, Rambouillet, Flunk soutiennent l'authenticité du *Comma;* Bisping, Schanz, Kaulen, Martin, Schneedorfer, Schäfer, L. Janssens, Loisy, van Crombrugghe, Belser, Künstle la nient. Mangenot[1] déclare que les arguments défavorables à l'authenticité paraissent prédominer, et dans une étude[2] récente de ce texte il conclut ainsi : « Il est possible et même probable que l'autorité ecclésiastique, quand elle fera officiellement la revision de la Vulgate, supprimera ce verset apocry-

1. *Le Comma Joanneum ; Revue des sciences ecclésiastiques,* mars 1907, Arras.

2. *Revue pratique d'apologétique*, t. VI, p. 38, Paris, 1908.

phe. » Cornely laisse à ses lecteurs le soin de juger quelle est l'opinion la mieux appuyée par des preuves. Quelques critiques protestants admettent l'authenticité de ce verset, Bengel, Sander, Besser, Forster ; la très grande majorité la rejettent. Presque tous les éditeurs contemporains du texte grec du Nouveau Testament, sauf Hetzenauer, Brandscheid, Scrivener, excluent ce verset du texte. A cette question : « Utrum tuto negari, aut saltem in dubio revocari possit esse authenticum textum sancti Johannis in epistola Ia, V, 7 », la Congrégation du Saint-Office dans un décret du 13 janvier 1897, approuvé par Léon XIII, a répondu : Negative. D'après Mangenot [1], ce décret serait purement disciplinaire et non doctrinal.

Voici les différents témoignages pour et contre l'authenticité du *Comma Joanneum*.

1° *Manuscrits grecs*. Ce verset ne se trouve dans aucun manuscrit majuscule ou minuscule ou lectionnaire, sauf dans les minuscules Monfortianus, XVIe siècle, et Ottobonianus, XVe siècle, dont le texte grec a été conformé au texte latin. Dans le minuscule 172 du XIe siècle, il a été ajouté à la marge au XVIe ou XVIIe siècle. Le codex Ravianus, XVIe siècle, qui le contient est une copie de l'édition d'Alcala. On trouve le texte grec de ce verset, pour la première fois, dans la traduction grecque du texte latin des Actes du concile de Latran, 1215.

2° *Versions anciennes*. Aucun manuscrit de la Pe-

1. *Rev. prat. d'apolog.*, p. 38.

schito ne contient ce verset que Gutber et Schaaf ont ajouté dans leurs éditions; celle de la Propagande, Rome, 1703, ne l'a pas. Il n'est pas dans la syriaque philoxénienne, dans les versions coptes : bohaïrique et sahidique, dans l'éthiopienne, dans l'arménienne, sauf dans un codex postérieur au XII[e] siècle. Il manque dans les plus anciens et les meilleurs manuscrits de la Vulgate, le Fuldensis, 540; l'Amiatinus, 716; l'Harleianus, l'Armaghensis, etc., dans les plus anciens manuscrits vieux latins. Il se trouve dans des manuscrits de la vieille latine : a m q, de la Vulgate : Cavensis et Toletanus, mais avec des variantes et des transpositions.

3° *Écrivains ecclésiastiques*. Aucun des Pères orientaux, grecs, syriens ou arméniens, n'a cité ce verset ou n'y a fait allusion dans un commentaire ou dans un écrit sur la Trinité. Il n'en est jamais parlé dans les controverses avec les Ariens et les Macédoniens. Dans les citations du chapitre V, les versets 8 et 9 sont cités et 7 est omis. Les Pères latins qui ont combattu l'hérésie arienne, Hilaire de Poitiers, Lucifer de Cagliari, Hosius de Cordoue, ne s'en sont pas servis. Saint Ambroise, saint Jérôme, saint Léon le Grand, saint Grégoire, le Vénérable Bède, qui a expliqué toute l'épître, n'ont pas cité ce verset.

On relève quelques témoignages de Pères latins assez incertains. Tertullien [1] écrit contre Praxeas : Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres

1. *De Joan.* XIV, 8.

unum sint, non unus. Saint Cyprien[1] dit : « Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : Et hi tres unum sunt. » On cite aussi deux textes de saint Augustin[2], qu'il est difficile de croire décisifs. Des critiques, Martin, Künstle, ont soutenu que ce verset provenait de ce passage de l'hérétique Priscillien[3] : Sicut Joannes ait : Tria sunt quae testimonium dicunt in terra, aqua, caro et sanguis : et haec tria in unum sunt; et tria sunt quae testimonium dicunt in coelo, Pater, Verbum et Spiritus : et haec tria unum sunt in Christo Jesu. Des œuvres de Priscillien, ce verset aurait passé sous une forme orthodoxe : sunt tres au lieu de tria et la suppression de : in Christo Jesu, dans les Bibles espagnoles, puis dans les Bibles françaises et enfin dans les manuscrits de Saint-Gall. Tout ce que l'on peut affirmer pour le moment, c'est que ce verset a été trouvé sous une forme hérétique pour la première fois dans Priscillien. Il est possible qu'il l'ait lu dans les manuscrits de son temps et qu'il l'ait interpolé pour l'adapter à ses doctrines. On ne voit pas qu'il ait eu l'habitude de forger des textes scripturaires; s'il l'avait fait, ses adversaires le lui auraient reproché.

D'après Victor de Vite[4], l'évêque de Carthage, saint Eugène et plus de 450 évêques africains auraient, dans une profession de foi, en 484, cité ce verset. Saint Fulgence de Ruspe et Vigile de Tapse le citent aussi plu-

1. *De unitate Ecclesiae*, 6.
2. *In Joan. tr.* 36, 10; *de Civitate Dei*, V, 11.
3. *Tractatus apologeticus*, écrit vers 380.
4. *De persecut. Vandalorum*, III, 11.

sieurs fois. Künstle[1] rejette ces trois témoignages. On trouve aussi ce verset dans Eucher, Cassiodore, Autpert de Bénévent, et ensuite chez d'autres écrivains latins. On peut se demander si saint Jérôme ne l'a pas connu quand il dit à ses moines de Bethléem : Relatum est mihi fratres, quia inter se quidam fratres disputando quaesissent quomodo Pater et Filius et Spiritus Sanctus et tres sunt et unum sunt[2]. Le prologue aux sept épîtres catholiques du codex Fuldensis, où il est dit que certains traducteurs infidèles omettent ce verset, a été faussement attribué à saint Jérôme.

Les partisans de l'authenticité de ce verset rappellent le décret du concile de Trente qui ordonne « libros integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in vetere Vulgata editione latina habentur, pro sacris et canonicis suscipere ». Les adversaires de l'authenticité pensent que ce verset ne peut être visé par ce décret, puisqu'il n'était pas dans les meilleurs manuscrits de la Vulgate et qu'il n'avait pas été lu de tout temps dans l'Église.

Observons, avec Cornely[3], qu'en supposant que ce verset ne soit pas authentique, le dogme de la Trinité, enseigné par le Nouveau Testament, par toute la tradition chrétienne, resterait établi sur des preuves nombreuses et authentiques.

1. *Das Comma Joanneum*. Freiburg, 1905.
2. *Tract. de psalmo* XCI ; *Anecd. Maredsolana*, t. III, p. 74, 1903.
3. *Opere cit.*, p. 669.

CHAPITRE IV

LA DEUXIÈME ET LA TROISIÈME ÉPITRE DE SAINT JEAN[1].

§ 1. — Authenticité des deux épîtres.

Ces épîtres sont trop courtes pour qu'on puisse espérer en trouver de nombreuses citations dans les premiers écrits chrétiens. Nous pouvons cependant montrer qu'elles ont été connues de quelques écrivains chrétiens. Cette affirmation de Polycarpe, *ad Philip.* VII, 1 : Πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν, a pu lui être suggérée par II Jn. 7 ou par I Jn. IV, 2, 3. Saint Irénée[2] cite textuellement les ℣ 7, 8, 11 de la IIe épître de Jean, en les attribuant à Jean, le disciple du Seigneur. Clément d'Alexandrie a commenté la IIe épître de Jean qu'il dit écrite « aux vierges ». Origène parle d'épîtres de Jean. Dans le Ve livre de ses commentaires sur l'évangile de Jean, d'après Eusèbe[3], il aurait dit : Jean a laissé aussi une épître de quelques lignes, peut-être même une seconde

1. Harnack, *Ueber den dritten Johannesbrief*, Leipzig, 1897. — B. Bresky, *Das Verhältniss des zweiten Johannesbriefes zum dritten*, Munster, 1906.

2. *Adv. Haer.* XVI, 3, 8.

3. *Hist. eccl.* VI, 25, 10.

et une troisième; mais tous ne regardent pas celles-ci comme authentiques. Denys d'Alexandrie [1] connaît une deuxième et une troisième épître de l'apôtre Jean. D'après saint Cyprien [2], Aurelius aurait cité un passage de la IIe épître, 10. 11, qu'il attribue à Jean l'apôtre. Eusèbe [3] parle des épîtres de Jean. Cependant, il déclare que la première est acceptée de tous, mais que les deux autres sont contestées et, au chapitre suivant [4], il ajoute qu'elles sont reconnues par beaucoup, qu'elles aient été écrites par l'évangéliste ou par un autre portant le même nom. Saint Jérôme [5] attribue à Jean, que Jésus aima beaucoup, l'épître qui commence ainsi : « Presbyter electae domini » et « Presbyter Caio ». Cependant, parlant du témoignage de Papias au sujet de l'apôtre Jean, il dit : « Ex quo apparet ex ipso catalogo nominum, alium esse Joannem qui inter apostolos ponitur et alium seniorem Joannem, quem post Aristionem enumeratur. Hoc autem diximus, propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis, non Apostoli esse, sed Presbyteri. » Dans le canon du pape Damase, une épître est attribuée à Jean l'apôtre et deux à un autre Jean, le presbytre. Le canon de Muratori, ligne 69, mentionne deux épîtres de Jean, et des critiques pensent qu'il s'agit de la IIe et de la IIIe, la première ayant été déjà cataloguée. Enfin,

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 25.
2. *De Haer. baptizandis.*
3. *Hist. eccl.* III, 24, 17.
4. *Ib.* III, 25, 3.
5. *De viris illust.* 18.

tous les canons postérieurs parlent de trois épîtres de Jean.

Nous avons déjà démontré que les trois épîtres de Jean étaient fortement apparentées au IVe évangile pour la langue et les idées. Signalons seulement les expressions suivantes nettement johanniques : II Jn. 3, ἐν ἀληθείᾳ ; III Jn, 4, μειζοτέραν τούτων... ἵνα.; 12, οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν, etc. « Aimer dans la vérité », est une expression qu'on trouve dans les trois épîtres, I Jn. III, 18; II Jn. 1; III Jn. 1.

Du portrait que Harnack [1] a fait de l'auteur de ces deux épîtres nous devons conclure contre lui qu'elles ne peuvent être l'œuvre d'un presbytre inconnu du nom de Jean. « Voilà, dit-il, un homme qui non seulement jouit de la considération en dehors de son église, mais qui est habitué à exercer l'autorité et à juger en dernier ressort dans un grand nombre d'églises. Il s'intitule simplement « l'ancien ». Demeurant à Éphèse, il a des enfants en d'autres localités, et il dirige ces adultes comme un père. La prospérité des églises est son œuvre, et il les avertit en disant : « Prenez garde, afin que vous ne perdiez pas le fruit de notre travail », II Jn. 8. Il parle avec l'accent d'un homme qui connaît les voies de la vérité, il est qualifié pour décider si quelqu'un marche dans la vérité et a le témoignage de la vérité, III Jn. 2, 3; II Jn. 1-4, 12. Il place son propre témoignage à côté de celui de la vérité et le met au-dessus de toute discussion par

1. *Ueber den dritten Johannesbrief*, p. 16, 17.

cette déclaration pleine d'assurance : « Tu sais que notre témoignage est vrai », III Jn. 12. Dans ses visites aux églises il n'apparaît pas seulement comme un pasteur ou un prédicateur qui édifie et apporte de la joie, II Jn. 12, mais comme un juge qui menace et punit et qui mettra sûrement fin aux désordres dans l'église, III Jn. 10. » Le personnage, qui a le droit de parler et d'agir ainsi, ne peut être que très important, et la tradition, qui a conservé ces lettres en les attribuant à l'apôtre Jean apporte un témoignage digne de créance.

Tout concourt donc, le témoignage de la tradition, l'étude interne de ces deux épîtres, à désigner l'apôtre Jean, comme leur auteur.

§ 2. — Destinataire, but et analyse de la IIe épître.

Le presbytre écrit à une dame élue et à ses enfants : ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, 1. On a supposé que la personne destinataire s'appelait Κυρία ou Ἐκλεκτά. Cette hypothèse est peu probable. Si la lettre était adressée à une Κυρία, l'inscription devrait être, Κυρία τῇ ἐκλεκτῇ. La destinataire ne s'appelait pas Ἐκκλεκτά, puisque sa sœur, ℣ 13, reçoit le même qualificatif. Il s'agit ici d'une communauté chrétienne et de ses membres. Les destinataires sont quelquefois nommés au pluriel, ℣ 6, 8, 10, 12. Écrivant à une mère de famille, l'auteur n'aurait pas dit que « quelques-uns de ses enfants marchent dans la vérité », 4. Il exhorte ses lecteurs à s'aimer mutuellement, à se tenir en garde

contre les faux docteurs, conseils qui visent surtout une collectivité. Cette communauté était probablement une église d'Asie, que Jean visitait et dirigeait. En attendant sa prochaine arrivée, il exhorte les fidèles à observer le commandement, qu'ils ont reçu dès le commencement, à savoir de s'aimer les uns les autres et à prendre garde à ceux qui nient que Jésus-Christ, le Fils de Dieu, soit venu en chair.

Salutation; exhortation à l'amour des frères, 1-6. Le presbytre écrit à une dame élue et à ses enfants qu'il aime, lui et tous ceux qui connaissent la vérité, qui demeure en nous éternellement; il leur souhaite grâce, miséricorde et paix de la part de Dieu le Père et de Jésus-Christ, le Fils du Père, 1-3. Il se réjouit de ce que les enfants de la Dame observent le commandement du Père et il le lui rappelle : s'aimer les uns les autres, 4, 5. L'amour et l'observation des commandements marchent ensemble, 6.

Les faux docteurs, 7-11. Des séducteurs se sont répandus, qui ne confessent pas que Jésus-Christ est venu en chair; qu'ils prennent garde afin qu'ils ne perdent pas ce qu'ils ont acquis et qu'ils reçoivent la récompense, 7, 8. Celui qui ne reste pas dans la doctrine du Christ n'a pas Dieu. Ne recevez pas celui qui vient sans cette doctrine et ne le saluez pas, car ce serait participer à ses œuvres iniques, 9-11.

Épilogue, 12, 13. Le presbytre a encore beaucoup de choses à leur dire ; il ne les écrit pas, car il espère aller leur parler bientôt. Les enfants de leur sœur, l'élue, la saluent, 12, 13.

On ne sait ni à quelle époque ni en quel lieu fut écrite cette lettre. Elle semble être un résumé de la première épître, ce qui fait supposer qu'elle a été écrite sur la fin de la vie de l'apôtre et à Éphèse.

§ 3. — Destinataire, but et analyse de la IIIe épître.

L'épître est écrite à un frère du nom de Gaïus. Est-ce un des Gaïus nommés ailleurs, *Act.* XIX, 29; XX, 4; *Rom.* XVI, 23; I *Col.* I, 11? C'est peu probable. Ce nom était très commun à cette époque. Le presbytre a reçu sur le compte de Gaïus de bons témoignages des évangélistes itinérants, qu'il avait bien accueillis. Il n'en a pas été de même pour Diotréphès, qui rejette l'autorité du presbytre, tient de mauvais propos sur son compte et refuse de recevoir les frères étrangers. Il le réprimandera quand il ira les visiter.

Le presbytre a écrit une lettre à l'église de Gaïus. Il en est qui pensent qu'il est fait allusion ici à la lettre précédente. Cornely [1] estime que cette opinion est peu probable. Le texte d'abord est douteux. Il est de bons manuscrits qui ont la variante ἔγραψα ἄν, que la Vulgate a adoptée : Scripsissem forsitan Ecclesiae. Le presbytre aurait donc eu seulement la pensée d'écrire. En outre, la situation de l'église à laquelle il est fait allusion dans la troisième lettre n'est pas la même que celle dont parle la deuxième. Dans celle-ci, il est question de séducteurs, qui répandent de fausses doctrines sur Jésus-Christ, tandis que dans la troisième, il est re-

1. *Opere cit.*, p. 685.

commandé de recevoir les missionnaires qui prêchent le nom de Jésus-Christ. Si l'église de la deuxième lettre était celle de la troisième, il serait étonnant que Diotréphès, qui paraît être le chef de l'église de celle-ci, n'ait pas été mentionné dans la deuxième lettre, où l'église est louée sans restrictions.

Le presbytre adresse sa lettre à son très cher Gaïus, 1. Il lui souhaite de prospérer en toutes choses, comme son âme prospère. Il a appris avec joie qu'il marchait dans la vérité ; c'est toujours pour lui une grande joie d'apprendre cela de ses enfants, 2-4. Gaïus a bien agi envers ses frères étrangers et ceux-ci lui en rendent témoignage. Qu'il continue à subvenir à leur voyage, car ils prêchent le nom de Jésus-Christ et ne reçoivent rien des païens. En accueillant de tels hommes, nous travaillons avec eux pour la vérité, 5-8. Le presbytre a écrit à l'église, mais Diotréphès, qui aime à être le premier, ne le reçoit pas. S'il va chez eux, il rappellera que celui-ci tient de mauvais propos contre lui et qu'en plus il ne reçoit pas les frères et chasse de l'église ceux qui veulent le recevoir, 9, 10. Que Gaïus imite le bien et non le mal ; celui qui fait le bien est de Dieu. Tous et lui-même rendent témoignage à Démétrius, 11, 12. Le presbytre a encore beaucoup de choses à lui écrire, il les lui dira de vive voix, car il espère le voir bientôt. Il lui souhaite la paix. Ses amis le saluent et il lui demande de saluer individuellement ses amis, 13-15.

La date de composition de cette lettre n'est pas connue, non plus que le lieu où elle fut écrite. Elle a dû être écrite à peu près à la même époque que la précédente.

CHAPITRE V

APOCALYPSE DE SAINT JEAN[1].

§ 1. — Titre de l'Apocalypse.

L'Apocalypse a reçu dans les manuscrits des titres divers : Αποκαλυψις, Irénée ; Αποκαλυψις Ιωαν(ν)ου, ℵ C A. 2 8 82 93 (95) (130), Origène, Hippolyte, Eusèbe, Jérôme ; απ. I. του θεολογου, 14 17 91 97 ; απ. του αγιου I. του θεολογου, 1 25 28 31 (37) 38 (49) 50 90 94 ; απ. I. του θεολογου και ευαγγελιστου, Q 12 ; η απ. του αποστολου I. και ευαγγελιστου, P, 42 ; Ap. beati Johannis Apostoli, Vg. Cl. ; Liber Apocalypsis, Vg. Sixt. ; Incipit apoc. sancti J. apostoli, Fuld., et d'autres titres encore plus développés [2].

Ce titre a été emprunté au début du livre lui-même : Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, mais en le détournant de son sens. Dans le livre, l'Apocalypse ou la révélation est faite par Jésus-Christ, qui l'a reçue de Dieu. Dans le titre, elle est faite par Jean.

1. Les principaux ouvrages sur l'Apocalypse sont indiqués dans le cours du chapitre.

2. Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum graece*, II, p. 902, Leipzig. 1872.

Si nous voulons comprendre l'Apocalypse, livre au premier abord très mystérieux, et dont on a rendu l'intelligence très difficile par les explications plus ou moins fantaisistes qu'on en a données, il faut le replacer d'abord dans son milieu religieux et historique. Pour cela nous devons en premier lieu en déterminer la date de composition, l'auteur, puis voir quels en sont les destinataires.

§ 2. — Date de composition de l'Apocalypse.

1° *Données traditionnelles.* — 1. Les écrivains ecclésiastiques antérieurs au IVe siècle ont directement ou indirectement affirmé que l'Apocalypse avait été écrite dans les dernières années de Domitien, par conséquent vers 96-98. Le témoignage de saint Irénée est très net à cet égard. S'il eût fallu, dit-il [1], proclamer ouvertement en notre temps le nom de celui-ci (l'Antichrist), celui qui a vu la révélation, ἀποκάλυψιν, l'aurait dit. Car il l'a contemplée, ἑωράθη, il n'y a pas longtemps et presque dans notre génération, vers la fin du règne de Domitien, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. Clément d'Alexandrie [2] et Origène [3] parlent seulement d'un roi des Romains qui aurait exilé Jean à Patmos où il aurait vu sa révélation. Victorinus de Pettau [4], fin du IIIe siècle, affirme que Jean eut des visions quand

1. *Adv. Haer.* V, 30, 3. Eusèbe, *H. E.* III, 18, 3.
2. *Quis dives*, 42.
3. *In Matth.* VI, 6.
4. *In Apoc.* X, 11.

il était à Patmos, condamné aux mines par Domitien César, et qu'après avoir été délivré des mines, il publia la révélation qu'il avait reçue de Dieu. Eusèbe rapporte aussi l'exil de Jean à Patmos, et par conséquent la composition de l'Apocalypse, au temps de Domitien [1]. D'après saint Jérôme [2] : Quarto decimo anno, secundam post Neronem persecutionem movente Domitiano, in Patmos insulam relegatus (Joannes) scripsit Apocalypsim, quam interpretatur Justinus Martyr et Irenaeus.

2. D'autres écrivains, pour la plupart postérieurs aux précédents, croient que l'Apocalypse a été écrite sous le règne de Claude, de Néron ou de Trajan. Le témoignage du canon de Muratori, ligne 47, est trop vague pour être décisif : Cum ipse beatus apostulus Paulus sequens prodecessuris suis Iohannis ordinē non nisi domenatī semptaē eccleses scribat. L'auteur du canon a-t-il voulu dire que Jean a précédé Paul dans ses lettres aux sept églises de l'Apocalypse, ou qu'il a été son prédécesseur comme apôtre? Cette seconde hypothèse est plus probable, car l'auteur ne s'est pas préoccupé de l'ordre chronologique, et si l'on admettait la première hypothèse, il faudrait placer l'Apocalypse au temps de Claude, lequel, s'il a chassé les Juifs de Rome, n'a jamais passé pour un persécuteur des chrétiens. En tête de la version syriaque de l'Apocalypse nous lisons : « Révélation qui a été faite à Jean l'évangéliste par Dieu dans l'île de Patmos, dans laquelle il

1. *Hist. eccl.* III, 18, 20, 23.
2. *De viris ill.* 9.

fut jeté par Néron César. » Épiphane affirme que Jean a prophétisé dans l'île de Patmos, au temps de Claude César [1]. La *Synopsis de vita et morte prophetarum*, attribuée à Dorothée, fin du IIIe siècle, dit que l'exil de Jean à Patmos eut lieu au temps du roi Trajan, remarquant cependant qu'il en est qui le placent sous le règne de Domitien. Théophylacte [2] rapporte l'exil de Jean à Patmos au temps de Trajan; puis, ailleurs, il affirme que Jean écrivit son évangile à Patmos, trente-deux ans après l'Ascension, par conséquent sous le règne de Néron. Irénée, d'ailleurs, avait dit que Jean demeura à Patmos jusqu'au temps de Trajan [3].

Les critiques modernes sont très partagés sur la date de composition de l'Apocalypse. Les uns, Milligan, Swete, Cornely, Bousset, la placent sous le règne de Domitien; Linder, sous le règne de Claude, entre 41 et 54, peut-être même sous Caligula ou Tibère; Renan, Reuss, sous celui de Galba; Lightfoot, Westcott, Hort, Baur, Hilgenfeld, Beyschlag, Lücke, Bleek, Farrar, sous le règne de Néron; B. Weiss, Düsterdieck, Mommsen, Holtzmann, sous le règne de Vespasien.

2° *Arguments d'ordre interne.* — 1. L'Apocalypse a été écrite vers la fin du règne de Domitien, c'est-à-dire vers 96-98. En effet la situation historique, que suppose l'Apocalypse, est celle de la fin du Ier siècle. Ce n'est pas dans les passages qui reflètent une tra-

1. *Haer.* II, 12, 33.
2. *In Matth.* XX, 22.
3. *Adv. Haer.* II, 22, 5.

dition apocalyptique de date incertaine, qu'il faut chercher la situation que suppose l'Apocalypse, mais dans les lettres des premiers chapitres qui offrent une base actuelle pour le reste de l'écrit. Or, ces lettres indiquent que l'état intérieur des églises a tellement changé depuis le temps de Paul que l'apostolat de celui-ci à Éphèse est oublié depuis longtemps, car il n'est pas même mentionné dans la lettre à cette ville. Les hérésies se sont développées. et dans quelques églises la foi a diminué et même est morte ou mourante. L'hérésie des Nicolaïtes, inconnue aux épîtres pauliniennes, est maintenant très répandue et florissante. De plus, les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens ont été écrites vers l'an 60-64. Timothée a dû exercer son ministère à Éphèse vers l'an 62-66. Comment supposer, si l'on place la composition de l'Apocalypse sous le règne de Néron, que Jean a pu écrire à la même époque à cette église, qu'elle a souffert pour le nom de Jésus-Christ, mais qu'elle s'est relâchée de sa charité première? Saint Paul et son disciple Timothée avaient évangélisé ces églises; Paul leur a écrit des lettres, où il ne les accuse pas, et Jean, à la même époque, leur adresserait de dures paroles et leur ferait des reproches sanglants, II, 45; III, 16. On ne voit pas, d'ailleurs, qu'au temps de Néron Jean ait exercé parmi ces églises d'Asie un ministère qui lui eût permis d'abord de les connaître aussi exactement, et ensuite de leur parler en maître.

En outre, à cette date, les communautés chrétiennes d'Asie n'avaient pas reçu l'organisation complète que

suppose l'Apocalypse; elles ne pouvaient, non plus, être ni si nombreuses ni si florissantes, et l'on ne voit pas qu'elles aient eu à souffrir déjà la persécution. Celle-ci n'est devenue générale et menaçante qu'au temps de Domitien; au temps de Néron, elle fut probablement restreinte à Rome. Or, l'Apocalypse suppose une persécution violente déjà passée, II, 3, 13; III, 8. 14, qui a pu avoir lieu au temps de Néron, et annonce une persécution qui doit venir sur le monde entier pour éprouver les habitants de la terre, III, 10; allusion très probable à la persécution de Domitien. Plus que ses prédécesseurs, Domitien affirma sa divinité. D'après Suétone, ses ordres écrits commençaient ainsi : Dominus et Deus noster hoc fieri jubet. Et tous ceux qui refusaient d'adorer le divin empereur étaient poursuivis et condamnés pour crime d'impiété. Domitien, dit Eusèbe [1], montra une grande cruauté; il finit par se montrer le successeur de Néron dans sa haine et sa lutte contre Dieu. A cette époque seulement aussi, les Asiarques voulurent obliger les chrétiens, qui s'y refusaient, à se conformer aux rites du culte impérial. Dion Cassius [2] nous apprend que Nerva abandonna les poursuites contre ceux qui avaient été condamnés pour impiété. D'après Eusèbe [3], Nerva abolit les honneurs de Domitien. De plus, les martyrs de l'Apocalypse ont souffert pour le nom de Jésus, II, 3, pour son témoignage, XX, 4; or, Néron avait condamné les chrétiens

1. *Hist. eccl.* III, 17.
2. Dio Cassius, LXVIII, 1.
3. *Hist. eccl.* III, 20, 8.

sous prétexte de crimes (flagitia). L'Apocalypse montre d'ailleurs qu'une lutte sans merci est engagée entre l'Église et l'empire romain; ce qui n'était pas encore le cas au temps de Néron.

Enfin, après la mort de Néron, le bruit se répandit en Achaïe et en Asie que Néron vivait encore et qu'il reviendrait bientôt. Et encore, sous Trajan, il en était qui croyaient à son retour [1]. Or, XXI, 10, il semble bien qu'en divers passages l'auteur de l'Apocalypse fait allusion à ce retour de Néron; c'est la bête de l'Apocalypse et cette bête était et elle n'est plus; elle doit monter de l'abîme, XVII, 8, et 11, cette bête est elle-même un troisième roi, et elle est du nombre des sept, parole qui suppose que Néron, le cinquième roi, serait aussi le huitième. Ce n'est donc qu'après la mort de Néron que l'Apocalypse a pu être écrite, au temps où de faux Néron essayèrent de s'emparer de l'empire, vers l'an 88, sous le règne de Domitien. Il y en eut un, il est vrai, en 69.

Ces arguments n'ont pas convaincu tous les critiques. On fait observer, d'abord, que le texte d'Irénée, le plus puissant en faveur de l'époque de composition à la fin du Ier siècle, n'est décisif que si l'on croit que ἀποκάλυψις est le sujet de ἑωράθη. Si l'on suppose que ὁ Ἰωάννης en est le sujet, la date indique simplement jusqu'à quelle époque vécut l'apôtre Jean. Il semble que cette seconde supposition n'est guère en rapport avec le texte que voici : δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν

1. Dion Chrysostome, *Or.* XXI, 10.

ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, qui a été traduit : per ipsum utique editum fuisset, qui et apocalypsim viderat. Neque enim ante multum temporis visum est, sed... Cependant, le Dr Chase, évêque d'Ely, soutient par des arguments d'ordre logique et philologique qu'il faut interpréter le texte de la façon suivante : « S'il avait été nécessaire que l'explication du chiffre de la bête fût donnée aux hommes de notre temps, elle l'aurait été par l'auteur du livre, celui qui a vu l'apocalypse, car l'auteur a vécu, il n'y a pas longtemps, mais presque pendant notre génération ». Il est probable que le traducteur latin a écrit visus est, car visum est est incompréhensible, s'il se rapporte à Apocalypsis, qui est du féminin[1].

De plus, au temps de Paul, les hérésies que reprochent les lettres de l'apôtre aux églises d'Asie étaient certainement nées, *Act.* XX, 29, 30, s'étaient développées, *Col.* II, 4-22 et avaient même déjà pris une plus grande extension, I *Tim.* I, 6-11, 19, 20; IV, 1-3; VI, 3, 20, 21; II *Tim.* II, 14-21; III, 1-9, etc., que ne l'indique l'Apocalypse. En outre, la persécution s'éleva avec une plus grande violence à Rome au temps de Néron, mais elle s'étendit probablement aussi aux provinces. En fait, c'est la situation que suppose l'Apocalypse. Si, d'après ce livre, la persécution sévit dans tout l'empire, II, 9, 13; XVI, 6, c'est Babylone surtout, la courtisane assise sur sept montagnes, qui s'est enivrée du sang des saints et du sang

1. *The date of the Apocalypse : the evidence of Irenaeus. The Journal of theological Studies*, vol. VIII, p. 431, London, 1907.

des témoins de Jésus, XVII, 6. C'est donc à la persécution de Néron qu'il faut attribuer celles dont il est parlé, XVII, 6; les autres, auxquelles il est fait allusion, sont plutôt futures, XIII, 15; II, 10. Quant à l'organisation déjà complète des églises de l'Apocalypse, elle l'est moins que celle des églises dont parle saint Paul dans ses lettres à Timothée et à Tite.

2. Ces critiques pensent donc que l'Apocalypse a été écrite au temps de Néron. Voici les preuves positives qu'ils en donnent. Au chapitre XI, 1, 2, on envoie le voyant mesurer le temple de Dieu, ainsi que l'autel, qui doivent subsister tandis que le parvis extérieur du temple doit être livré aux gentils, qui foulèrent la ville sainte, pendant quarante-deux mois. Il s'ensuit que Jérusalem existait encore quand le voyant a écrit son livre. — Mais, ch. XXI, 9-27, il décrit la nouvelle Jérusalem, ce qui suppose la destruction de l'ancienne. On ne peut donc accepter sans réserve cette date antérieure à 70.

D'après Reuss, une date plus précise est fournie par le chapitre XVI. Sur un monstre à sept têtes, qui représente un empire, est assise une prostituée, qui représente la capitale de cet empire. Les sept têtes du monstre figurent sept montagnes, sur lesquelles est bâtie la capitale, c'est donc Rome, et de plus sept rois. Cinq rois sont déjà tombés; ce sont Auguste, Tibère, Caligula, Claude, Néron. Le sixième, Galba, règne en ce moment; le septième ne restera que peu de temps. Viendra ensuite un huitième qui sera l'un des sept autres; ceci est une allusion à la croyance du retour de

Néron, de Nero redivivus. L'Apocalypse aurait donc été écrite au temps de Galba. C'est aussi à cette époque surtout que l'auteur a pu affirmer sa croyance à la proximité du retour du Seigneur, I, 3; XXII, 2, 10, 20; III, 11, croyance encore existante vers 50-70, ainsi qu'il ressort des épîtres de Paul aux Thessaloniciens, tandis qu'elle était bien affaiblie à la fin du Ier siècle, puisque nous n'en trouvons pas de trace claire dans le IVe évangile. C'est à ce moment aussi que les chrétiens ont pu être en butte aux persécutions des Juifs, alors protégés par le pouvoir romain. Poppée, femme de Néron, était sinon Juive, du moins prosélyte, tandis que sous Domitien les Juifs furent persécutés aussi bien que les chrétiens[1].

Enfin, et surtout, si l'on accepte que l'Apocalypse a été écrite vers l'an 68, on s'explique les différences de langue qui existent entre l'Apocalypse et le IVe évangile. Le style de l'Apocalypse plus rude que celui du IVe évangile, surchargé d'incorrections grammaticales, d'hébraïsmes, suppose un auteur à qui la langue grecque était peu familière et qui en connaissait surtout les formes populaires. Ce caractère conviendrait bien à Jean, lequel n'avait pas encore, vers l'an 70, vécu en contact journalier avec des Grecs, tandis que vers la fin de sa vie, quand il écrivit son évangile, il avait vécu depuis assez longtemps au milieu de populations dont le grec était la langue nationale. Dans ces conditions, on comprend que l'évangile ait été écrit dans

1. Dio Cassius, LXXII, 14.

une langue plus coulante et surtout plus pure. Cet argument, il est vrai, n'a aucune valeur pour ceux qui ne croient pas que l'auteur de l'Apocalypse est le même que celui du IV[e] évangile, ou pour ceux qui nient l'unité de l'Apocalypse. Pour ceux-ci les différences de langue s'expliqueraient par l'emploi de documents d'origine antérieure, que l'auteur les ait insérés complètement dans son texte, ou qu'il s'en soit simplement inspiré. Nous avons déjà examiné ces différences et montré qu'elles ne sont pas aussi profondes qu'on le dit. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que l'Apocalypse a été écrite longtemps avant le IV[e] évangile.

3. — L'auteur de l'Apocalypse.

L'Apocalypse donne sur son auteur des renseignements assez vagues. La révélation de Jésus-Christ a été faite par un ange à Jean, le serviteur ou le ministre de Dieu, τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάνῃ, I, 1; c'est Jean qui écrit, au nom de Jésus-Christ, aux sept églises d'Asie, I, 4. Lui, Jean, leur frère et leur compagnon dans la tribulation, était à Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus. Nous devons conclure de ces paroles et de l'ensemble de l'écrit que l'auteur, du nom de Jean, connaissait bien la situation des églises d'Asie, qu'il en faisait partie et qu'il jouissait auprès d'elles d'une grande autorité.

I. *Témoignage de la tradition.* Les écrivains ecclésiastiques sont plus explicites sur l'auteur de l'Apo-

calypse que le livre lui-même. Observons cependant que plusieurs de ceux que nous citons attribuent simplement l'Apocalypse à Jean, sans mentionner que c'est de l'apôtre qu'ils parlent. On ne peut douter pourtant que c'est lui qu'ils visent, car la tradition ecclésiastique, en dehors de Papias, de Denys, d'Eusèbe et de quelques autres, n'a pas connu d'autre Jean, vivant à Éphèse, à la fin du Ier siècle.

Justin qui, d'après Harnack, vivait à Éphèse vers l'an 135 après Jésus-Christ, affirme[1] nettement l'authenticité johannique de l'Apocalypse. Parmi nous, dit-il, un homme du nom de Jean, un des apôtres du Christ, dans une révélation qui lui arriva, prophétisa que ceux qui avaient cru à notre Christ devaient vivre mille ans à Jérusalem. Méliton, évêque de Sardes, vers 165, avait écrit un livre sur l'Apocalypse de Jean[2]. D'après Eusèbe[3], Théophile, évêque d'Antioche, se servait du témoignage de l'Apocalypse de Jean contre l'hérésie d'Hermogène. Irénée a cité plusieurs fois l'Apocalypse; il l'attribue à Jean, le disciple du Seigneur[4], qui pour lui est Jean l'apôtre[5]. Hippolyte[6] attribue nettement l'Apocalypse à Jean, apôtre et disciple du Seigneur : Λέγε μοι, μακάριε Ἰωάννη, ἀπόστολε καὶ μαθητὰ τοῦ Κυρίου, τί εἶδες καὶ ἤκουσας περὶ Βαβυλῶνος. Tertullien rappelle que l'apôtre Jean dans

1. *Adv. Tryph.* 81.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.* IV, 26.
3. *Ib.* V, 18.
4. *Adv. Haer.* IV, 21, 11; V, 26, 1.
5. *Ib.* II, 22, 5.
6. *De Christo et antichr.*, éd. LAGARDE, p. 17.

l'Apocalypse a décrit l'épée qui sortait de la bouche de Dieu[1]. Il cite comme étant de l'Apocalypse de Jean le texte : Hi sunt qui vestimenta sua non coïnquinaverunt[2]. L'Apocalypse est pour lui l'instrumentum Johannis[3].

D'après Clément d'Alexandrie, l'Apocalypse est de Jean[4]. Pour Origène[5], elle est de Jean, le fils de Zébédée, de l'apôtre et de l'évangéliste. D'après Eusèbe, Origène aurait dit : Jean, qui a reposé sur la poitrine de Jésus et qui nous a laissé l'évangile, a écrit aussi l'Apocalypse[6]. Le canon de Muratori, ligne 62, attribue l'Apocalypse à Jean, comme il lui avait attribué l'évangile. Pour saint Cyrien[7], l'auteur de l'Apocalypse est Jean l'apôtre. Le témoignage du prêtre romain Caïus[8] au commencement du IIIe siècle est assez ambigu : « Mais Cérinthe, par des révélations, comme écrites par un grand apôtre, ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων, introduit mensongèrement des récits de choses merveilleuses qui lui auraient été montrées par les anges. Il dit qu'après la résurrection le règne du Christ sera terrestre, que la chair vivant à Jérusalem servira de nouveau les passions et les voluptés. Étant un ennemi des Écritures divines, et voulant tromper, il dit qu'il y aura mille

1. *De resurrect. carnis*, 27.
2. *Adv. Marcionem*, III, 14.
3. *Ib.* III, 14, 24.
4. *Strom.* VI, 13.
5. *In Johan*, t. I.
6. *Hist. eccl.* VI, 25. Cf. ORIGÈNE, *In Matth.*, t. V.
7. *Ep.* 26, 4; *de Bono patientiae*, 24.
8. EUSÈBE, *Hist. eccl.* III, 28.

ans de fêtes nuptiales. » On pourrait traduire : « Mais Cérinthe, au moyen de révélations, comme celles qui ont été écrites par un grand apôtre. » Dans ce cas, Caïus affirmerait seulement que Cérinthe aurait imité l'Apocalypse pour donner de l'autorité à ses enseignements.

Le texte de Denys d'Alexandrie[1] est plus explicite. Nous en citons les parties principales, car on y trouve présentées toutes les objections, que l'on peut faire contre l'authenticité johannique de l'Apocalypse. « Quelques-uns avant nous, dit Denys, ont entièrement rejeté le livre (l'Apocalypse de Jean) comme incompréhensible et illogique. Ils disent qu'il ne peut être l'ouvrage de Jean, ni d'aucun apôtre, ni d'un saint, ni de quelqu'un de l'Église, mais que Cérinthe plaça ce nom sur son livre pour lui donner de l'autorité. Pour moi, je ne m'aventurerai pas à rejeter le livre, car beaucoup de frères l'ont en estime... Je ne nierai pas que l'auteur s'appelait Jean, et que le livre est l'ouvrage d'un Jean...

« Je suis d'accord que c'est l'œuvre d'un homme saint et inspiré, mais je n'admettrai pas sans peine que c'était l'apôtre, le fils de Zébédée, le frère de Jacques, par qui l'évangile selon Jean a été écrit, ainsi que l'épître catholique. Car je juge par le caractère des deux et par la forme du langage et toute l'exécution du livre, que ce n'est pas le sien. Car, nulle part, l'évangéliste n'écrit son nom, ne se proclame lui-même...

1. Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 25.

ce que fait l'auteur de l'Apocalypse, qui se nomme plusieurs fois lui-même, et qui se désigne encore comme leur frère et leur compagnon dans la tribulation, qui est à Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus. Nous devons croire que celui qui a écrit ces choses s'appelait Jean, puisqu'il le dit, mais on ne voit pas qui il était. Il ne dit pas qu'il est, comme cela est répété souvent dans l'évangile, le disciple aimé du Seigneur, ni celui qui a reposé sa tête sur la poitrine de celui-ci, ni le frère de Jacques, ni le témoin auriculaire et oculaire du Seigneur...

« Je crois donc qu'il y en a eu plusieurs du même nom que l'apôtre Jean ; je pense donc qu'il y a eu quelqu'un d'autre de ce nom en Asie. On dit qu'il y a eu deux tombeaux en Asie portant le nom de Jean... D'après les idées, les mots et leur arrangement, on peut conjecturer que l'un (l'évangile) est différent de l'autre (l'Apocalypse). L'évangile et l'épître ont un grand nombre d'expressions qui leur sont particulières et communes ; l'Apocalypse n'a pas même une syllabe en commun avec ceux-là. Le style de l'évangile et de l'épître diffère de celui de l'Apocalypse. Les premiers ont été écrits dans un grec pur et élégant ; on n'y trouve ni barbarisme, ni solécisme, ni vulgarisme. La langue du second, au contraire, n'est pas d'une bonne grécité ; on y rencontre des vulgarismes, des barbarismes et même des solécismes. Je relève tout cela pour faire ressortir les différences entre ces écrits. »

De ce témoignage de Denys il résulte que, de son temps, il y avait controverse sur l'origine de l'Apoca-

lypse. Ce n'est pas en s'appuyant sur la tradition qu'il en rejette l'authenticité johannique, mais pour des raisons d'ordre interne. Quelle est la valeur de ces arguments? Nous avons déjà dit ce qu'il fallait penser de la langue du IVe évangile et de celle de l'Apocalypse, comparées l'une à l'autre. Denys exagère les différences et méconnaît les ressemblances. Quant à la différence de présentation entre l'auteur du IVe évangile et celui de l'Apocalypse, elle est réelle, mais le Jean de l'Apocalypse, frère et compagnon des chrétiens d'Asie, peut être aussi le disciple bien-aimé. Dans l'évangile et l'épître il rapporte, dit-il, ce qu'il a vu et entendu, Jésus et ses enseignements; dans l'Apocalypse il se présente aussi comme un témoin qui a vu et entendu, qui décrit ses visions et répète ce qu'il a entendu. Du fait qu'il y a eu deux Jean à Éphèse il ne s'ensuit pas que le Jean qui a écrit l'Apocalypse, n'est pas Jean l'apôtre.

Il semble bien que cette opinion de Denys d'Alexandrie se soit répandue dans l'Église d'Orient, car nous ne trouvons pas l'Apocalypse mentionnée parmi les écrits canoniques par Cyrille de Jérusalem, par Grégoire de Nazianze. Jean Chrysostome et Théodore ne s'en sont pas servis. Amphiloque[1] dit que quelques-uns reçoivent l'Apocalypse de Jean; la plupart affirment qu'elle est apocryphe. Enfin, saint Jérôme[2] affirme que les églises des Grecs ne reçoivent pas l'Apocalypse. D'autre part, Athanase, Didyme d'Alexandrie,

1. *Ad Seleuc.*, 316.
2. *Ad Dardan. ep.* 129, 3.

Cyrille d'Alexandrie tiennent l'Apocalypse pour johannique et canonique. Nous aurons à revenir sur cette question quand nous parlerons de la canonicité de l'Apocalypse.

Après avoir rapporté les paroles de Papias, que nous avons déjà citées, Eusèbe ajoute : Il est bon de remarquer que Papias mentionne deux personnes du nom de Jean, le premier mentionné c'est l'évangéliste ; il serait vraisemblable que ce soit le second qui ait contemplé la révélation, qui porte le nom de Jean. Cette conjecture d'Eusèbe a été adoptée par la plupart des critiques modernes, Bleek, Ewald, de Wette, Neander, Düsterdieck, en ce qui concerne l'Apocalypse. Quelques-uns affirment même qu'il n'y eut qu'un Jean en Asie, que c'est Jean le presbytre, lequel aurait été l'auteur du IVe évangile et de l'Apocalypse. Bousset pense que ces écrits, tels que nous les avons, se rattachent d'une certaine façon à un même disciple du Seigneur, qui a été témoin oculaire, mais ils ne sortent pas de sa plume, ils viennent d'une même école.

La raison principale qui est donnée pour soutenir cette hypothèse, c'est que Jean l'apôtre, le fils de Zébédée, aurait été martyrisé avant 70, qu'il ne serait, par conséquent, jamais venu à Éphèse et n'y aurait pas demeuré. Nous avons déjà discuté cette théorie.

II. *Étude interne de l'écrit.* 1. En faveur de l'origine johannique de l'Apocalypse on peut présenter quelques arguments d'ordre interne. Jean, le fils de Zébédée, tel qu'il nous est dépeint dans les évangiles, répond bien à l'idée que l'on doit se faire de l'auteur de l'Apocalypse.

Il a été un des trois apôtres appartenant à l'entourage immédiat de Jésus; avec son frère Jacques il avait reçu du Seigneur le surnom de βοανηργές, fils du tonnerre, probablement à cause de son caractère impétueux. C'est Jean, fils de Zébédée, qui voulait défendre à ceux qui ne suivaient pas Jésus de se servir de son nom. C'est lui et son frère qui demandent au Seigneur s'il veut qu'ils appellent le feu du ciel sur la ville samaritaine, qui n'avait pas voulu le recevoir. L'auteur de l'Apocalypse paraît de même enflammé d'un saint zèle contre les ennemis de Dieu : les Juifs hostiles de Smyrne sont la synagogue de Satan; Néron est la Bête, le symbole de toutes les iniquités; Rome est Babylone; c'est la courtisane, assise sur les sept collines, le type de toutes les abominations de la terre. L'auteur n'a que malédictions contre les persécuteurs, les idolâtres, les impurs. La figure du Christ est belle et majestueuse, mais elle est terrible aussi; Jésus est un juge sévère. Comme pasteur, il gouverne son troupeau avec une verge de fer; comme Agneau, il est terrible dans sa colère; comme roi, il foule l'humanité dans le pressoir de la colère de Dieu. L'Apocalypse est le livre de la justice de Dieu, qui s'exerce sur l'homme par les plus terribles châtiments. Tous les fléaux sont déchaînés; les ennemis de Dieu sont précipités dans une fournaise de feu et, finalement, la terre et les cieux disparaissent.

Qu'on remarque aussi que l'auteur de l'Apocalypse se désigne par le nom de Jean, sans se donner aucun titre qui le recommande à ses lecteurs, et cependant

il agit et parle avec autorité. Il était donc bien connu de ceux auxquels il s'adressait et il était un personnage possédant une autorité indiscutée. Quel autre qu'un apôtre a pu, dans la primitive Église, exercer, en Asie, une semblable suprématie? Et, puisque l'auteur se donne le nom de Jean, nous sommes incliné à croire que c'était le fils de Zébédée, Jean l'apôtre.

2. Les adversaires de l'origine johannique trouvent aussi dans l'Apocalypse des raisons pour ne pas attribuer cet écrit à Jean l'apôtre. L'auteur ne se nomme pas apôtre, comme le faisaient Paul ou Pierre au commencement de leurs épîtres, mais il se dit simplement le serviteur de Dieu, I, 1, le frère et le compagnon des chrétiens d'Asie, I, 9. Reuss [1] s'étonne que, si l'auteur de l'Apocalypse a été Jean l'apôtre, qui avait vécu plusieurs années avec son maître, il ait pu représenter Jésus comme un vieillard à cheveux blancs, ou le voir sous la figure d'un jeune agneau. Comment Jean l'apôtre aurait-il pu s'écrier : Réjouissez-vous aussi, saints apôtres et prophètes, car Dieu vous a fait justice de la grande ville, XVIII, 20, et surtout dire que la muraille de la nouvelle Jérusalem avait douze bases, portant les douze noms des douze apôtres de l'Agneau, XXI, 14?

Ces arguments sont trop peu solides pour être discutés en détail. On ne peut chicaner un auteur d'Apocalypse sur les symboles qu'il emploie. Ces titres de serviteur de Dieu et de frère, que se donne Jean, étaient d'usage courant dans la primitive Église. Paul a dit, lui

1. *L'Apocalypse*, p. 34 et ss., Paris, 1878.

aussi, que les fidèles avaient été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, *Eph.* II, 20.

En résumé, la tradition a tout d'abord attribué le livre de l'Apocalypse à Jean l'apôtre; si, plus tard, à Alexandrie et en Orient, on a rejeté l'origine de ce livre, c'est en s'appuyant sur des raisons critiques et dans un but polémique. On voulait combattre plus efficacement les millénaristes et les montanistes, qui se servaient de l'Apocalypse pour établir leurs erreurs. La lutte terminée, l'accord se fit dans toute l'Église sur l'authenticité et la canonicité de ce livre. C'est de nos jours seulement que l'on a soulevé des doutes nouveaux, mais aucun des arguments présentés contre l'origine johannique, qu'ils soient d'ordre externe ou interne, n'entraîne la conviction. Au contraire, l'idée que nous nous faisons, d'après l'évangile, du fils de Zébédée répond bien au caractère de l'auteur de l'Apocalypse.

§ 4. — Destinataires de l'Apocalypse.

L'Apocalypse est un écrit adressé aux sept églises d'Asie, I, 4, Éphèse, Smyrne, Pergame, Thyatire, Sardes, Philadelphie et Laodicée, auxquelles le voyant avait reçu l'ordre d'écrire, I, 11. C'est donc une encyclique, qui devait être lue dans toutes les églises de la province, et elle est adressée à des communautés qui, par leur disposition géographique, embrassent toute la province : Sardes, la vallée moyenne de l'Hermos; Philadelphie, la Lydie supérieure; Laodicée, la vallée du Lycos et la Phrygie centrale; Éphèse, les vallées du

Caystros et du bas Méandre, et les côtes; Smyrne, la vallée du bas Hermos et les côtes septentrionales de l'Ionie. Par ces villes l'Apocalypse se répandait dans toute l'Asie, dont les villes étaient reliées par de grandes routes. Cinq de ces villes, au moins, étaient très importantes : Éphèse était le siège du gouvernement et le centre d'un commerce considérable. On y rendait un culte spécial à Artémis, et le temple de cette déesse, l'Artémision, était célèbre. Smyrne était aussi un grand port de commerce, et possédait un Augusteum, élevé en l'honneur de Tibère. Pergame, l'ancienne capitale du royaume des Attales, possédait un temple célèbre d'Esculape, auquel était attachée une école de médecine. Thyatire n'a rien de remarquable au point de vue historique; on y signale seulement de nombreuses associations (guildes d'artisans). Sardes, la capitale de la Lydie, rendait un culte local à Koré. Philadelphie avait pour elle sa position, qui en faisait un lieu de passage, de Smyrne au plateau de l'Asie. Laodicée était une ville de Phrygie, très prospère par son commerce.

Étudions maintenant l'état religieux, social et politique de la province d'Asie, afin de nous rendre compte de l'occasion qui a provoqué l'Apocalypse et du but que s'est proposé l'auteur; nous en expliquerons ainsi le caractère et les données.

§ 5. — Milieu religieux et historique.

1° *Milieu religieux.* Si nous jetons un coup d'œil sur l'état religieux général des premières commu-

nautés chrétiennes, nous constaterons que cet esprit prophétique, dont l'Apocalypse est un des plus beaux témoins, était très répandu dans la seconde moitié du Ier siècle. La primitive Église a possédé, en effet, des prophètes, dont les plus anciens documents chrétiens nous ont conservé quelques prédictions, *Act.* XI, 28; XXI, 11. Le prophète est celui qui parle sous l'action du Saint-Esprit soit pour exhorter, consoler, soit quelquefois aussi pour annoncer l'avenir. Le prêtre Zacharie, Jean le Baptiste, Anne étaient des prophètes. Jésus est appelé prophète, Mt. XXI, 11; il se range lui-même parmi les prophètes, Mt. VI, 4. Le jour de la Pentecôte, *Act.* I, 4-36, le Saint-Esprit descendit sur les apôtres, et Pierre prophétisa, c'est-à-dire parla, inspiré par Dieu. « En ce jour, dit-il, se réalise la parole du prophète Joël, II, 23-32 : Oui, sur mes serviteurs et sur mes servantes, en ces jours-là, je répandrai de mon Esprit et ils prophétiseront. » Nous voyons, en effet, paraître une floraison de prophètes. Nous trouvons à Antioche des prophètes venus de Jérusalem, et parmi eux, Agabus, *Act.* XI, 27, 18; XXI, 10. Judas et Silas étaient prophètes, *Act*, XV, 32, ainsi que Barnabas et Simon le Noir, Lucius de Cyrène, Manahen et Saul, *Act.* XIII, 1. Philippe l'évangéliste avait quatre filles, qui étaient prophétesses, *Act.* XXI, 9. Paul parle à diverses reprises des prophètes, *Eph.* II, 19; IV, 11; III, 5; I *Cor.* XII, 28, et décrit avec précision ce qu'était dans la nouvelle loi le don de prophétie, I *Cor.* XIV, 3, 5, 29, 31, 33. On trouve des prophètes dans toutes les communautés fondées par Paul, I *Th.* V, 20; I *Cor.*

XII, 28; XIII, 2; XIV, 37; *Eph.* III, 1; il y en a à Rome, *Rom.* XII, 6; à Lystre, I *Tim.* IV, 14. Le prophète, nous dit l'apôtre, est un des fondements de l'Église, *Eph.* II, 19; il édifie, exhorte et console les hommes par ses paroles; il connaît tous les mystères et toute la science, I *Cor.* XIII, 2. Paul, lui-même, était un prophète, car souvent il parle inspiré par le Seigneur; il déclare qu'il a l'Esprit de Dieu, I *Cor.* VII, 40. Il semble que bientôt, dans l'Église chrétienne, le prophétisme devint un ordre, une sorte de fonction, de charge analogue à celle des apôtres, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, *Eph.* IV, 11. Il en est qui, en vertu de ce don, remplissent un office public, *Did.* XIII, 2, et ce don paraît être devenu dans la Didachè une fonction permanente, XI, 11; XIII, 1, 3 et *passim.*

Il y avait des prophètes à Éphèse, et là aussi ils étaient des membres importants de l'église; Paul les place immédiatement après les apôtres, *Eph.* IV, 11; il en est de même dans la Didachè, XI, 3, où il est longuement parlé des prophètes, de leurs caractéristiques, des devoirs qu'on a envers eux, XI, 7-VIII, 6. L'Apocalypse paraît les mettre au premier rang, et même ne connaître que les prophètes et les saints, c'est-à-dire les fidèles, XI, 18; XVI, 6; XVIII, 24. Ailleurs, les apôtres sont nommés aussi, XVIII, 20; les noms des douze apôtres de l'Agneau sont inscrits sur les pierres fondamentales de la Jérusalem nouvelle. Les prophètes devaient former un ordre, car l'ange aux pieds duquel Jean s'est jeté, lui dit : Je suis ton

compagnon de service et celui de tes frères, les prophètes, XXII, 9. C'est à eux qu'a été révélé le moment où s'accomplirait le mystère de Dieu, X, 7. Dieu les inspire, XVII, 6.

L'esprit prophétique était donc répandu en abondance dans l'église primitive; mais les paroles des prophètes sont restées orales dans les communautés pauliniennes et dans l'église d'Asie; l'Apocalypse de Jean est le seul souvenir écrit que nous possédions encore du prophétisme chrétien authentique. Cependant, le Pasteur d'Hermas pourrait être considéré comme une sorte d'Apocalypse, surtout dans la Ire partie : *Visions*. Mentionnons encore l'Apocalypse de Pierre, l'Ascension d'Isaïe, le IVe livre d'Esdras, qui présentent des points de contact assez frappants avec l'Apocalypse canonique.

Au IIe siècle cet esprit prophétique était encore en activité : Chez nous, dit Justin [1] à Tryphon, on peut voir des femmes qui possèdent les dons de l'Esprit divin. Saint Irénée connaît aussi des hommes qui prononcent des discours prophétiques [2]. Enfin, nous trouvons les prophètes très nombreux chez les hérétiques du IIe siècle, Valentiniens, Marcionites, Basilidiens et surtout Montanistes. Ces faux prophètes supposent l'existence de véritables prophètes, mais les excès des premiers aboutirent à l'extinction dans l'Église du charisme prophétique.

Venons-en maintenant à ce qui concerne particulièrement l'état religieux des églises de la province

1. *Adv. Tryph.* LXXII.
2. *Adv. Haer.* XI, 34.

d'Asie. Les Juifs, très nombreux en Asie, préparèrent la voie au christianisme, en prêchant le Dieu unique et en combattant le paganisme; les Actes des Apôtres en font foi. Il y eut à Jérusalem, lors de la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, des Juifs d'Asie, et il est très probable qu'ils ont dû répéter à leurs compatriotes ce qu'ils avaient vu et entendu sur Jésus et qu'ils ont été les premiers prédicateurs du Christ en Asie. L'Évangile avait été prêché par Paul dans la Galatie méridionale, mais aucune trace de christianisme n'est signalée dans la province d'Asie avant l'arrivée de Paul à Éphèse. L'apôtre y était venu de la Galatie et avait dû, en passant, selon la route qu'il avait suivie, évangéliser Philadelphie, Sardes et Smyrne, ou Sardes, Thyatire, Pergame et Smyrne. A Éphèse, il put. pendant ses deux ans de séjour, fonder une communauté et évangéliser les régions voisines. Le christianisme y devint assez florissant pour qu'il ait été l'occasion d'une émeute à Éphèse. Plus tard, Paul écrivit une lettre aux Colossiens et une lettre circulaire aux Éphésiens, où l'on retrouve des idées dont on a des traces dans l'Apocalypse, principalement cette conception de l'Église comme une unité dont Jésus-Christ est le chef, *Eph.* IV, 1, et la conception de la vie chrétienne, reliée à la vie du Christ ressuscité et triomphant, *Eph.* II, 6. Mais déjà naissaient dans les églises d'Asie des erreurs sur les anges, *Eph.* I, 15-23, et sur la prééminence de Jésus-Christ. Paul avait prédit aux πρεσβύτεροι-ἐπίσκοποι d'Éphèse qu'il s'élèverait parmi eux des hommes professant des doctrines perverses, et

que des loups cruels n'épargneraient pas le troupeau, *Act.* XX, 29. Dans ses épîtres à Timothée, Paul constate l'existence de nouvelles erreurs et il prédit qu'il en est qui, plus tard, abandonneront la foi et proscriront le mariage et l'usage de certains aliments, I *Tim.* IV, 1-2. Dans les derniers temps viendront des jours difficiles; des hommes seront souillés de vices nombreux, II *Tim.* III, 1-9.

La situation religieuse des Églises d'Asie avait peu changé lorsque l'apôtre Pierre écrivit sa première épître. Il y exhorte les chrétiens à garder leurs âmes pures, à éviter les passions de la chair, II, 12; en un mot, à être saints dans toute leur conduite. Bien qu'ils aient eu déjà à souffrir de la persécution, III, 13-15, il leur enjoint d'être soumis à toute puissance humaine, II, 13.

L'état moral et religieux des principales Églises de l'Asie proconsulaire, tel que nous venons de le constater dans les épîtres de Paul et de Pierre, présente les mêmes caractères dans les premiers chapitres de l'Apocalypse. Il n'est pas d'ailleurs identique dans toutes les communautés. D'une manière générale la situation est bonne, et l'auteur peut louer la foi, la charité et la persévérance de toutes les Églises, sauf de celle de Laodicée. Cependant, à toutes, à l'exception de celles de Smyrne et de Philadelphie, il a des reproches à faire. L'Église d'Éphèse s'est relâchée de sa ferveur primitive; celle de Pergame contient des sectateurs de la doctrine de Balaam et des Nicolaïtes; celle de Thyatire supporte la prophétesse Jézabel; celle de Sardes passe pour vivante et elle est morte, ses œuvres

ne sont pas parfaites devant Dieu. Quant à celle de Laodicée, elle est tiède et s'enorgueillit de sa richesse, tandis qu'en réalité elle est misérable.

Quelles sont ces erreurs auxquelles il est fait allusion? Il est parlé à diverses reprises d'hérétiques, qualifiés de Nicolaïtes ou de disciples de Balaam. Il est probable que Νικόλαος est la traduction de l'hébreu Bil-ʿam. Νικόλαος (νικᾶν-λαός) est celui qui vainc, qui domine, qui séduit le peuple, et Bil-ʿam, celui qui perd, qui séduit le peuple, de *baʿal*, dominer ou *balaʿ*, perdre, et *ʿam*, peuple. Cette étymologie est plutôt audacieuse et ce jeu sur l'étymologie d'un nom grec et d'un nom hébreu est bien subtil pour l'écrivain de l'Apocalypse.

Qu'étaient donc ces hérétiques? Qu'étaient aussi ceux qui « se disent Juifs et qui ne le sont pas, mais qui forment une synagogue de Satan »? II, 9; III, 9. Les disciples de la doctrine de Balaam, les Nicolaïtes et la prophétesse Jézabel avaient ceci de commun qu'ils enseignaient à manger des viandes offertes aux idoles et à commettre la fornication. Ramsay et Swete expliquent ces accusations de la façon suivante. La défense de manger les idolothytes entraînait pour le chrétien non seulement l'exclusion des fêtes publiques, mais de toute société ou guilde et de tout rapport avec un compatriote païen, vu la possibilité où l'on était dans ces différentes situations d'avoir à prendre part à un repas où seraient servies des viandes offertes aux idoles. La position des chrétiens devenait donc difficile dans leur cité. Déjà saint Paul avait atténué cette défense de manger des idolothytes dans sa Ire épître aux Corinthiens, VIII, 10;

X, 25 et ss. Les Nicolaïtes voulurent briser complètement cette défense. Mais participer aux fêtes païennes, qu'elles fussent publiques ou privées, entraînait nécessairement à pratiquer l'immoralité qui en était d'ordinaire la suite. Ces hérétiques avaient-ils, en outre, une doctrine ésotérique, une sorte de gnose? C'est ce que semble dire l'écrivain, lorsqu'il félicite ses lecteurs de n'avoir pas connu « les profondeurs de Satan, comme ils disent », II, 24. Mais cette expression est peut-être une formule ironique pour ridiculiser les prétentions de ces hérétiques.

On a cru voir des allusions à l'apôtre Paul dans ces gens qui se disent Juifs et qui ne le sont pas, dans ceux qui se disent apôtres et qui ne le sont pas, mais surtout dans les Nicolaïtes. Nous reconnaissons que les deux premières insinuations avaient été portées en d'autres temps contre Paul et que certains pouvaient bien le qualifier aussi de νικόλαος, séducteur du peuple. De plus, on accusait Paul de permettre l'usage des viandes offertes aux idoles et d'autoriser la fornication parce qu'il ne défendait pas le second mariage. Remarquons que cette polémique contre Paul serait dans l'Apocalypse sans objet, car, à l'époque où furent écrites ces lettres, il y avait longtemps que Paul avait disparu de ce pays, sans laisser, semble-t-il, beaucoup de traces. Est-il même certain qu'il ait jamais évangélisé les villes, sauf Éphèse, où l'écrivain constate l'existence des Nicolaïtes? Tout ce que l'on peut admettre c'est que ces hérétiques se soient prétendus des disciples de Paul, en interprétant à faux certains principes libéraux de l'apôtre.

Saint Irénée[1] et Hippolyte[2] rattachent les Nicolaïtes au diacre Nicolas. Clément d'Alexandrie explique cette relation par un malentendu. Nicolas aurait dit qu'il fallait abuser de sa chair, c'est-à-dire la mortifier, ce que ses disciples auraient entendu au contraire d'une licence absolue à lui accorder. De là leur immoralité[3]. Il y eut, en effet, à la fin du second siècle, des hérétiques appelés Nicolaïtes. Sont-ils identiques aux Nicolaïtes de l'Apocalypse et se rattachent-ils au diacre Nicolas? On l'ignore.

Si nous voulons comprendre plus à fond l'Apocalypse, il faut étudier une croyance très répandue à cette époque et qui est l'idée directrice de ce livre, la croyance à l'Antichrist.

De l'ensemble de l'Apocalypse, il ressort que le monde est et sera le théâtre d'une lutte entre les deux royaumes ennemis, le royaume de Dieu et le royaume de Satan, lutte qui a pour protagonistes le Christ et son adversaire, l'Antichrist. Dans le récit que fait l'Apocalypse des phases diverses de cette lutte, nous retrouvons les idées du temps et les événements de l'époque.

L'adversaire du Christ, tantôt a été personnifié, tantôt a été un pouvoir ennemi généralisé, le monde ou Rome. Déjà, les Juifs avaient connu un adversaire du Messie, sous le nom de Beliar ou Belial[4]. Saint Paul lui donne aussi ce nom, II *Cor.* VI, 15. Il en parle en détail aux Thessaloniciens dans une sorte d'apocalypse

1. *Adv. Haer.* I, 26, 3.
2. *Philosoph.* VII, 36.
3. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, I, p. 173.
4. *Test. Patr. Dan*, 5, 10, 11. *Asc. d'Isaïe*, IV, 2.

en raccourci, dont celle de saint Jean est une sorte de développement. « Que personne ne vous séduise en aucune manière, car il faut que l'apostasie soit venue d'abord, et que l'homme du péché ait été révélé, le fils de la perdition, celui qui s'oppose et qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu ou de ce qui est adoré, jusqu'à s'asseoir lui-même dans le temple de Dieu. Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore avec vous, je vous ai dit ces choses ? Et maintenant vous savez ce qui le retient pour qu'il soit révélé en son temps à lui. Car le mystère de l'iniquité agit déjà. Seulement que celui qui le retient jusqu'à présent soit écarté, et alors sera révélé l'inique que le Seigneur détruira par le souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'apparition de son avènement. La venue de l'inique est selon l'action de Satan, avec toute puissance, avec des signes et des prodiges menteurs et avec toute séduction de l'injustice pour ceux qui se perdent, parce qu'ils n'ont pas reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. Et c'est pourquoi Dieu leur envoie une force agissante de séduction pour qu'ils croient au mensonge, afin que tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité mais qui ont pris plaisir à l'injustice soient jugés », II *Thes.* II, 3-12. Cette conception de l'homme inique, ὁ ἄνομος, a été fournie à l'apôtre par l'Ancien Testament, mais quelques traits rappellent l'empereur Gaius qui ordonna de placer sa statue dans le temple de Jérusalem, et se décerna les honneurs divins.

Saint Jean a désigné dans ses épîtres l'adversaire du Christ par le nom approprié, ὁ ἀντίχριστος : « Cet esprit

est celui de l'antichrist, dont vous avez entendu dire qu'il vient, et maintenant il est déjà dans le monde », I Jn. IV, 3. « Celui-là est le trompeur et l'antichrist », II Jn. 7. Cf. encore I Jn. II, 18, 22. La Didachè, XVI, 4, connaît aussi un séducteur du monde, ὁ κοσμοπλάνος, qui paraîtra comme Fils de Dieu, et fera des signes et des prodiges; la terre sera livrée entre ses mains et il fera des choses iniques, qui n'étaient pas encore arrivées depuis que le temps existe.

Cette idée d'un adversaire du Christ était donc familière aux chrétiens d'Asie et nous retrouvons celui-ci personnifié ou généralisé sous d'autres noms dans l'Apocalypse. Tantôt, c'est la Bête qui monte de la mer, XIII, 1; tantôt, c'est la Bête qui monte de la terre, XIII, 11; mais celle-ci ne joue qu'un rôle subalterne. La première Bête blasphème Dieu et son tabernacle; elle combat les saints, les vainc et il lui est donné autorité sur le monde entier. Les habitants de la terre l'adorent. La seconde Bête exerçait l'autorité de la première et excitait les hommes à adorer celle-ci. La première Bête est évidemment l'empire romain, personnifié par ses empereurs. Le nombre de la Bête, est-il dit, est 666, et ce nombre est celui d'un nom d'homme. Quel est ce nom? Depuis saint Irénée et Hippolyte on s'est efforcé de résoudre cette énigme. Observons d'abord que si les plus vieux manuscrits, ℵ B, donnent le chiffre χξϛ' = 666, il en est d'autres, C, 11, moins bons, d'après Irénée[1], qui ont χιϛ' = 616. Irénée[2] proposait

1. *Adv. Haer.* V, 29.
2. *Adv. Haer.* V, 30.

trois noms comme traduction de ce nombre : Εὐανθάς. dont il n'affirme rien; Λατεῖνος, qui lui paraît vraisemblable; mais il préfère Τεῖταν. C'est un nom de roi et le nom d'une idole grecque. Barns fait remarquer qu'au temps d'Irénée les chrétiens regardaient le dieu Mithra comme l'Antichrist et trouvaient dans le terme Τέιταν le titre du dieu Soleil, le chiffre de la Bête.

De nos jours encore on a proposé diverses solutions. Gunkel[1] trouve dans le nombre 666 deux mots hébreux qui désignent Tiâmat, le chaos primitif. Bruston pense que le nom de la Bête, c'est Nemrod, fils de Sem[2]; pour Clemen[3], ce serait ἡ ἰταλὴ βασιλεία ou ἡ λατίνη βασιλεία. Si l'on adopte la leçon 616, le nom sera Γάϊος Καῖσαρ, ou bien Nero Caesar. F. Moore fait remarquer que Caligula, en hébreu, Gaskalgas, égale en chiffres 616; mais si l'on accepte la leçon mieux documentée, 666, le nom sera Néron César. En effet, si l'on donne aux consonnes grecques de Néron César leur valeur hébraïque : nun = 50 + resch = 200 + waw = 6 + nun = 50 + qof = 100 + samech = 60 + resch = 200, on obtient en additionnant : 666. Cependant on a fait observer que César est écrit, dans le Talmud, קיסר, dont le total des lettres avec celles de נרון donne 676. Mais il est possible que dans un nombre l'écrivain ait employé la forme abrégée קסר.

La Bête serait donc probablement Néron; cela ressort encore plus clairement des passages de l'Apoca-

1. *Schöpfung und Chaos*, p. 378, Göttingen, 1895.
2. *Zeitsch. für die Neutest. Wiss.*, t. V, p. 260, Giessen, 1904.
3. *Ib.*, t. II, p. 114, 1901.

lypse, XVII, 8, 11, où il est dit que la Bête, qui était et qui n'est plus, est elle-même un huitième roi et, en même temps, l'un des sept rois. Or, Néron est un des sept premiers empereurs, mais il n'est pas mort, d'après la légende, il doit revenir et sera le huitième roi. Cependant, ce huitième roi, qui a été déjà l'un des sept premiers, ce n'est peut-être pas Néron ressuscité, mais Domitien, qui fut un autre Néron, persécuteur des chrétiens. Lui aussi, comme Néron, il se déclara Dieu [1].

Mais la Bête, c'est aussi l'empire romain, personnifié par Rome, la grande courtisane, assise sur la Bête à sept têtes, qui s'est enivrée du sang des saints et des témoins de Jésus, XVII, 1, 9, 6. Il est fait allusion ici aux persécutions qu'ont eu à subir les chrétiens à Rome, par l'ordre de Néron.

La seconde Bête, celle qui monte de la terre, c'est probablement la province d'Asie, représentée par son proconsul, et la Commune d'Asie et son chef l'Asiarque, qui organisait le culte de l'empereur et y présidait. En Asie, le culte impérial était officiellement établi, et, tous les cinq ans, dans une ville qui possédait un temple de Rome et d'Auguste, Σεβαστεῖον, on célébrait des fêtes en l'honneur de l'empereur. Cinq des villes nommées dans l'Apocalypse avaient été le lieu de ces fêtes : Éphèse, Smyrne, Pergame, Sardes et Philadelphie. Tout ce qui est dit de cette seconde Bête répond bien aux actes de ce double pouvoir civil

1. SUÉTONE, *Domitien*, 13.

et religieux, de ce monstre à deux cornes [1]. Ce qui reste inexpliqué ce sont les prodiges qu'opère cette Bête : descente sur la terre du feu du ciel, statue parlante. A quoi l'auteur fait-il allusion? Probablement à des faits contemporains que nous ignorons.

2° *Milieu historique*. L'auteur de l'Apocalypse s'est souvenu d'événements qui se sont passés de son temps et qui lui ont fourni de grandioses images. L'Asie fut, en effet, à cette époque, le théâtre de phénomènes naturels, bien propres à frapper l'imagination d'un écrivain habitué à voir, ainsi que les anciens prophètes, dans les catastrophes de la nature, un symbole ou un effet de la colère de Dieu. Au premier siècle le sol de l'Asie trembla souvent. Au dire de Strabon [2], Philadelphie était une ville « pleine de tremblements de terre ». Dans cette région, à laquelle on donna le nom caractéristique de κατακεκαυμένη, brûlée, la terre était dans un perpétuel ébranlement. En l'an 17, douze villes furent détruites en une nuit. En l'an 60, Colosses et Laodicée subirent le même sort. A peine les villes étaient-elles relevées de leurs ruines qu'un tremblement de terre les abattait de nouveau. D'ailleurs, la nature caverneuse du sol, les eaux chaudes qui y abondent et les vapeurs empoisonnées qui s'en dégagent, indiquent la présence de ces feux souterrains qui, de temps en temps, se manifestent par une explosion extérieure [3].

1. Ramsay, *The Letters to the seven Churches of Asia*, p. 94 et 95, London, 1904.
2. XIII, 10.
3. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Colossians*, p. 3, London, 1892.

En 63, 68, 69, les orages furent terribles; en 79, le Vésuve entra en éruption et détruisit les villes qui l'environnaient. Au nord-ouest de Naples, les champs phlégréens offraient leurs sources thermales, leurs miasmes sulfureux et quelquefois des vapeurs enflammées. Sous l'empereur Claude, la famine désola le monde romain et elle sévit encore plusieurs fois en Palestine. L'auteur de l'Apocalypse s'est souvenu de tout cela et nous en trouvons des traces dans son écrit.

L'état politique de l'empire n'était pas moins troublé que la nature. A Rome, les empereurs se succédaient rapidement et la plupart périssaient de mort violente. Divers compétiteurs se disputaient le pouvoir, les armes à la main; l'empire était un véritable champ de carnage. D'autre part, la jeune Église chrétienne avait eu à subir de nombreuses tribulations. A Jérusalem et en Palestine, elle avait été en butte aux persécutions des Juifs. Ceux-ci même l'avaient poursuivie de leur haine partout où elle s'était établie. A Rome, déjà au temps de Claude, confondus avec les Juifs, les chrétiens avaient été chassés de la ville. Néron se livra sur la communauté chrétienne de Rome aux plus sauvages excès; il fit égorger, brûler, jeter aux bêtes, tous les fidèles de Rome. Il les soumit aux tortures les plus infâmes que puisse inventer une imagination dépravée. Il est à croire que cette persécution eut sa répercussion dans les provinces. Si elle ne fut pas toujours sanglante, elle se traduisit par mille tracasseries, et nous pouvons croire que, dans les villes d'Asie, on

obligeait les chrétiens à participer au culte de l'empereur et à recevoir par là une sorte de marque. Ceux qui refusaient étaient probablement exclus des avantages et des privilèges de la commune. C'est sans doute ce qu'a voulu rappeler l'auteur de l'Apocalypse, quand il dit que la Bête, montée de la terre, fit que tous, petits et grands, riches et pauvres, hommes libres et esclaves, reçussent une marque sur leur main droite ou sur leur front, et que personne ne pût ni acheter ni vendre, sans avoir la marque, le nom de la Bête ou le nombre de son nom.

Bientôt, d'ailleurs, la persécution, qui s'était plus ou moins apaisée sous les premiers Flaviens, revint, ainsi que nous l'avons déjà dit, à ses premières violences sous Domitien, lequel, plus que ses prédécesseurs, affirma sa divinité. D'après Suétone, ses ordres commençaient ainsi : Dominus et Deus noster hoc fieri jubet ; Notre-Seigneur et Dieu ordonne que cela soit fait. Et tous ceux qui refusaient d'adorer le divin empereur étaient poursuivis et condamnés pour crime d'impiété. Domitien, nous dit Eusèbe[1], montra une grande cruauté ; il finit par se montrer le successeur de Néron dans sa haine et sa lutte contre Dieu. C'est de son temps que saint Jean fut exilé à Patmos, à cause du témoignage qu'il avait rendu à Jésus-Christ. Les fidèles eurent aussi à souffrir des persécutions ouvertes ou cachées de la part des Juifs, obstinés à ne pas vouloir reconnaître Jésus comme le

1. *Hist. eccl.* III, 17.

Messie qu'ils attendaient. Déjà ils avaient poursuivi l'apôtre Paul de leur haine et ils continuaient à s'opposer par tous les moyens à la propagation du christianisme. Ils ne craignaient pas même d'employer la violence, II, 9.

§ 6. — But de l'auteur de l'Apocalypse.

On comprend quel devait être l'état d'esprit des chrétiens d'Asie, vivant ainsi dans un milieu hostile, en butte aux tracasseries de leurs concitoyens et aux violences du pouvoir. Ils savaient bien que Jésus avait prédit que le monde les haïrait et les persécuterait à cause de lui, mais ils croyaient aussi que Jésus, vainqueur du monde, reviendrait bientôt. Ce retard de la venue du Seigneur était pour eux une nouvelle cause d'anxiété. Et pourtant, il ne pouvait tarder, car les signes avant-coureurs de la fin du monde, diminution de la foi, catastrophes de la nature, antichrist, avaient paru. Cet état des esprits nous explique et le contenu de l'Apocalypse et le but que s'est proposé l'auteur. Des lettres placées en tête de l'écrit, il ressort que la foi des fidèles est menacée par des hérétiques divers et que la persécution, qui a déjà atteint les églises, va continuer et augmenter. La lutte entre le royaume de Dieu et le royaume du monde, qu'avait annoncée Notre-Seigneur, est commencée, et elle se poursuivra, mais se terminera par la victoire définitive du Christ. Saint Jean voulait donc exhorter ses lecteurs à conserver la pureté de la foi, et les engager à endurer

avec courage les souffrances pour le témoignage de Jésus. C'est sa propre expression. Peut-être en était-il parmi les chrétiens qui, rejetés de la vie commune par la profession de leur foi, étaient découragés, et croyaient que leur attente dans le retour du Seigneur était vaine. Qu'ils ne se laissent pas abattre, semble dire l'auteur de l'Apocalypse, car le triomphe des saints est certain ; toutes les puissances hostiles seront vaincues ; le Seigneur vient. C'est la description, sous forme symbolique, de ce triomphe du Christ, sur la terre d'abord, puis dans le ciel, et de cette destruction des puissances du monde, qui nous est tracée dans ce livre. Babylone, c'est-à-dire Rome, la personnification de l'empire romain, le pouvoir adversaire du Christ et persécuteur des chrétiens, est tombée ; elle est devenue le repaire des esprits impurs et des animaux immondes. La Bête, avec les rois de la terre et leurs armées, et le faux prophète, sont précipités dans la fournaise de soufre. Satan est d'abord enchaîné pour mille ans, puis il est plongé définitivement dans le gouffre de feu. Les saints triomphent ; une Jérusalem nouvelle descend du ciel et devient l'épouse du Christ glorifié. Le Christ est assis dans le ciel auprès de Dieu ; il reçoit les adorations de toutes les créatures.

Le triomphe définitif du Christ sur la puissance du mal doit avoir lieu, il est vrai, à la fin des temps, et il en est question seulement dans les derniers chapitres, mais tout le long du livre le chrétien est encouragé à l'espérance. A la fin de chacune des lettres aux églises, le Seigneur promet à celui qui vaincra de lui

donner à manger de l'arbre de vie, II, 7, de la manne cachée, II, 17, de lui donner la couronne de vie, II, 11, l'étoile du matin, II, 28, de faire de lui une colonne dans le temple, III, 12, de le faire asseoir avec lui sur son trône, III, 21. Déjà une multitude infinie attend la suprême récompense; il en est 144.000 qui suivent partout l'Agneau. Malgré les efforts de la Bête, c'est-à-dire du pouvoir romain persécuteur, ceux qui n'ont pas adoré la Bête et n'en ont pas pris la marque sur le front ou la main, reviendront à la vie et régneront avec le Christ; ils ne connaîtront pas la seconde mort, XX, 4 et ss. Heureux dès à présent ceux qui meurent dans le Seigneur, car ils se reposent de leurs travaux et leurs œuvres les suivent, XIV, 13. A celui qui a soif, dit le Seigneur Dieu, je donnerai gratuitement de la source d'eau de la vie. Celui qui vaincra possédera ces choses; je serai son Dieu et il sera mon fils, XXI, 6. Au contraire « les lâches, les infidèles, les abominables, les meurtriers, les impudiques, les magiciens, les idolâtres et tous les menteurs, auront en partage le gouffre ardent de feu et de soufre, c'est-à-dire la seconde mort », XXI, 8. Quant aux serviteurs de Dieu, ils l'adoreront, ils verront sa face et son nom sera sur leurs fronts, le Seigneur Dieu les éclairera et ils régneront aux siècles des siècles, XXII, 3, 5. Donc « que le juste persévère dans la justice et le saint dans la sainteté », XII, 10. Heureux ceux qui lavent leurs tuniques afin d'avoir droit à l'arbre de la vie et d'entrer par les portes de la ville, XXII, 14. Que celui qui a soif vienne, et que celui qui veut, puise

gratuitement de l'eau de la vie, XXII, 17. Viens, Seigneur Jésus! Que la grâce du Seigneur Jésus soit avec vous, les saints! XXII, 26. Telle est la conclusion. L'Apocalypse est donc un « Sursum corda », adressé par l'apôtre Jean aux chrétiens des sept villes d'Asie et aux chrétiens de tous les temps. Cette vue jette une lumière éclatante sur le contenu du livre.

§ 7. — Sources de l'Apocalypse.

Nous avons à déterminer : 1° où l'auteur a puisé les idées générales qui forment la base même de son écrit ; 2° d'où lui viennent les symboles au moyen desquels il dévoile l'avenir et le dérobe aussi à nos yeux, ainsi que ces images pittoresques, qui donnent à l'Apocalypse un caractère si particulier, et 3° enfin, à qui il a emprunté bon nombre de ses expressions et tournures de phrases.

1° Pour retracer les péripéties et la fin de la lutte entre le pouvoir du mal et la puissance de Dieu, l'auteur n'avait qu'à s'inspirer des prophéties antérieures. Le rôle du dernier des prophètes consistera donc surtout à adapter ces anciennes prophéties aux événements de son temps et aux fins dernières de l'humanité. Il ajoutera cependant quelques symboles nouveaux, qu'il aura soin d'ailleurs d'expliquer.

Rappelons, en passant, que la littérature apocalyptique était déjà abondante, antérieurement à l'Apocalypse de Jean. Sans remonter jusqu'aux anciens prophètes d'Israël, Isaïe, Joël, Zacharie et surtout Ézéchiel,

dans les œuvres desquels nous pourrions retrouver des visions apocalyptiques, nous en avons des représentants avérés dans le livre de Daniel, les livres d'Hénoch, le livre des Secrets d'Hénoch, l'Apocalypse d'Abraham, l'Apocalypse de Baruch, le IVe livre d'Esdras ; ces deux derniers, écrits à peu près à la même époque que l'Apocalypse. Et nous devons présumer que plusieurs apocalypses juives ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Quelques-unes nous sont connues par leur nom seulement : l'Apocalypse d'Élie, l'Apocalypse de Sophonie. Enfin, il faut admettre une certaine tradition d'idées apocalyptiques, que l'on retrouve un peu partout, surtout dans les documents babyloniens, sans que l'on puisse préciser d'où elles viennent. Mais tenons-nous-en aux textes que nous possédons, pour déterminer les sources auxquelles a puisé l'auteur.

On devrait remonter jusqu'aux plus anciens prophètes d'Israël pour retrouver quelques-unes des idées directrices de l'Apocalypse. Déjà, ces voyants avaient prédit que les pouvoirs qui opprimaient Israël seraient détruits, que Jahvé aurait son jour et que, si Israël se repentait, il lui serait pardonné et qu'il triompherait. Remarquons, cependant, cette différence profonde entre ces prophéties et les Apocalypses, c'est que dans les premières les événements sont annoncés conditionnellement, tandis que dans les secondes ils sont annoncés d'une façon absolue. Le schéma est cependant à peu près le même dans ses lignes générales. Mais c'est surtout avec le livre de Daniel et les Apocalypses juives qu'il faut comparer l'Apocalypse de saint

Jean. Des deux côtés nous retrouvons les mêmes idées. Le jour du Seigneur viendra quand la nuit aura atteint son apogée; le royaume du monde sera renversé; le royaume de Dieu s'établira; les saints triompheront sur la terre avec le Messie; à la fin des temps, les puissances du mal livreront un suprême assaut, puis auront lieu la résurrection et le jugement. Le livre de Daniel, écrit d'ailleurs dans le même but que l'Apocalypse, présente une première esquisse de cet écrit. On y trouve décrites les souffrances et la délivrance du peuple de Dieu en lutte avec les puissances païennes, X-XII.

L'Apocalypse dépend aussi des discours eschatologiques du Seigneur, Mt. XXIV, XXV; Mc. XIII; Lc. XXI, pour les idées générales, pour l'ensemble des tableaux et les résultats finaux. On peut même dire que l'auteur a suivi une marche identique, qu'il a seulement développé et dramatisé les idées du Seigneur en les exposant sous forme de tableaux symboliques.

Et maintenant, si, examinant l'Apocalypse de plus près, nous entrons dans les détails, nous constatons que l'auteur, dans ses descriptions, s'est inspiré souvent des écrits antérieurs. Le portrait du Christ glorifié est tracé à l'aide de traits empruntés à Daniel, VII, 13; X, 6, ou à Ézéchiel, I, 26; VIII, 2; IX, 2, 11. Les insignes dont il est revêtu sont ceux du grand-prêtre, *Ex.* XXVIII, 4, 5, 31; XXXIX, 5, ou du roi juif, I *Macc.* X, 89. Sa physionomie rappelle celle de l'Ancien des jours de Daniel, VII, 9; X, 6, et c'est d'Ézéchiel, XLIII, 2, que vient sa voix semblable à un

bruit de grandes eaux. La description de la cour céleste, IV, 2-8, est formée de traits empruntés à Isaïe, VI, 1-3; XXIV, 23; à Ézéchiel, I, 26-28; V, 5-14; à Daniel, VII, 9; VI, 26; VII, 9-10.

Les quatre chevaux du chapitre VI, 2-8, rappellent ceux de Zacharie, VI, 1, 7; la vision des sept plaies, XVI, est manifestement dérivée des sept plaies d'Égypte de l'Exode. La chute de Babylone, c'est-à-dire de Rome, XVII-XIX, 10, est un écho des malédictions prononcées contre Tyr et l'ancienne Babylone. Les oiseaux du ciel, conviés à la curée de la chair des rois et des puissants, l'avaient été déjà dans Ézéchiel, XXIX, 4, 17-20. La lutte entre le Christ et la Bête, unie aux rois de la terre, et la victoire du Christ, XIX, 11-21, sont une ancienne tradition juive, ainsi que l'espoir d'une rétribution terrestre accordée aux justes dont nous avons l'analogue dans le règne de mille ans de l'Apocalypse, XX, 1-8. La rénovation de toutes choses, XXI, 5, rappelle la parole d'Isaïe, LXV, 17; LXVI, 22 : Voici que je vais créer de nouveaux cieux et une terre nouvelle. Le temple de la Jérusalem céleste est celui qu'avait déjà dépeint Ézéchiel.

2° Recherchons maintenant à quelle source l'auteur a puisé la plupart des symboles qu'il a si abondamment répandus dans son livre. Comme à tous les apocalypticiens, les images et les nombres symboliques ont servi à l'auteur de l'Apocalypse pour exprimer ou suggérer des idées ou des conceptions qu'il ne pouvait exprimer par des mots. Il a emprunté ses

images aux divers règnes de la nature animée et inanimée. Les animaux, agneau, chevaux, lion, léopard, sauterelle, scorpion, grenouille, aigle, vautour, les oiseaux, les poissons, les arbres, les herbes, passent tour à tour sous nos yeux. La terre, la mer, le ciel, les travaux des champs, l'homme, dans ses divers offices, lui fournissent aussi des images symboliques.

L'Ancien Testament surtout est une mine inépuisable où puise l'auteur. Il lui emprunte dans un but symbolique ses noms de lieux, l'Euphrate, l'Égypte, Sodome, Babylone, Jérusalem. Le chandelier à sept branches lui suggère les chandeliers d'or des sept églises d'Asie; Balaam le fait penser aux Nicolaïtes, Jézabel à la prophétesse de Thyatire. L'épouse du Christ est une nouvelle Jérusalem; le tabernacle, le temple, l'arche d'alliance, l'encens, la manne reparaissent dans l'Apocalypse. Le lion de la tribu de Juda, la racine de David sont des épithètes qui dérivent de l'Ancien Testament. L'arbre de vie, l'eau de la vie viennent de la même source. Nous avons relevé déjà d'autres symboles empruntés aux livres bibliques.

Que l'auteur de l'Apocalypse se soit inspiré de l'Ancien Testament, ou même de précédentes apocalypses, nous le reconnaissons, mais nous devons constater aussi que souvent il est complètement original dans ses symboles ou que, s'il en a emprunté les éléments à d'autres, il leur a donné une signification nouvelle. Les visions de l'ouverture des sceaux, des sonneries de trompettes, de l'effusion des coupes produisant

des fléaux divers, sont une création de l'auteur à l'aide d'éléments préexistants. La description de Babylone, la courtisane assise sur la Bête écarlate, est due à son imagination. Les âmes des martyrs, qui demandent à Dieu justice et vengeance, sont un tableau qui lui appartient. On a essayé de retrouver dans le folk-lore babylonien ou même égyptien quelques-unes des images symboliques de l'Apocalypse, entre autres le dragon du chapitre XII, le monstre du chapitre XIII et la Bête du chapitre XVII. Le récit, ch. XII, de la lutte entre la femme et le dragon serait un souvenir d'anciennes légendes cosmogoniques. C'est possible; mais pour la discussion de ces hypothèses il faut se reporter aux ouvrages spéciaux[1].

Il est probable que les nombres symboliques, très multipliés dans l'Apocalypse, ont été fournis à l'auteur par la tradition apocalyptique. Le nombre 7 est le plus fréquemment employé, 54 fois. L'écrit est adressé aux sept églises d'Asie, figurées par sept lampes; leurs anges sont sept étoiles. Il y a sept esprits de Dieu, symbolisés par sept lampes; sept sceaux ferment le livre; l'Agneau a sept yeux et sept cornes. Il y a sept sonneries de trompettes, sept coupes, sept fléaux, sept tonnerres; le dragon a sept têtes, sept couronnes, etc. Cet emploi du nombre 7 s'explique par l'idée sémitique que ce nombre symbolisait la totalité. Le nombre douze se rencontre 22 fois dans l'Apocalypse. Nous avons les douze tribus d'Israël, les douze étoiles qui

1. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*.

couronnent la tête de la mère du Messie, les douze portails de la nouvelle Jérusalem, les douze pierres de fondement du temple, qui portent les douze noms des douze apôtres, etc.; puis, les multiples de 12 : 24, 144.000. Le nombre dix revient assez souvent : dix cornes, dix couronnes, dix rois, ainsi que le nombre quatre : quatre animaux, quatre anges aux quatre coins de la terre, quatre vents du ciel, etc., et le nombre trois : trois trompettes, trois malédictions, trois portails, etc., et le nombre 3 1/2.

Parmi tous ces symboles, images ou nombres, il en est que l'auteur a interprétés lui-même : Voici le mystère des sept étoiles, que tu as vues dans ma main droite et des sept chandeliers d'or : les sept étoiles sont les sept anges des sept Églises, et les sept chandeliers sont les sept Églises, I. 20. Cf. encore IV, 5; V, 6; VII, 9; XVII, 9, 12, 15. Quelques autres symboles ne sont pas difficiles à expliquer : le personnage semblable à un fils d'homme, l'Agneau, l'épouse de l'Agneau, mais pour beaucoup de ces symboles on n'est pas d'accord sur leur signification. Chacun les interprète d'après l'idée générale qu'il s'est formée de l'Apocalypse.

3° Mais c'est non seulement les idées directrices de son livre et les tableaux de son récit et les symboles. que l'auteur a reçus des écrits antérieurs, c'est encore un bon nombre d'expressions. Et d'abord, il est tellement imprégné des livres de l'Ancien Testament, qu'on trouve à chaque verset de l'Apocalypse des souvenirs de ceux-ci. On a compté que, sur les 404 versets de

ce livre, 278 contiennent des références aux saintes Écritures. Il serait trop long de les énumérer ; nous citons seulement les plus caractéristiques [1] :

Ap. I, 5; II, 13, ὁ μάρτυς ὁ πιστός.	*Ps.* LXXXVIII, 38, ὁ μάρτυς ἐν οὐρανῷ πιστός.
I, 7, ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν.	*Dan.* VII, 13, ἐπὶ (*Theod.* μετὰ) τῶν νεφελῶν ἤρχετο (*Th.* ἐρχόμενος).
I, 13, ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου.	*Dan.* VII, 13, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ; cf. X, 16 ; *Ez.* I, 26 ; VII, 2.
I, 15, ἡ φωνὴ αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὑδάτων πολλῶν.	*Ez.* I, 24, ὡς φωνὴν ὕδατος πολλοῦ.
II, 23^{b}, δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν.	*Ps.* LXI, 13, ἀποδώσεις ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.
IV, 8^{b}, λέγοντες· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος ὁ Θεὸς, ὁ παντοκράτωρ.	*Is.* VI, 3, ἔλεγον· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ.
VI, 12, ὁ ἥλιος ἐγένετο μέλας... καὶ ἡ σελήνη ὅλη ἐγένετο ὡς αἷμα.	*Joël*, II, 31, ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα.
VI, 17, ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτῶν, καὶ τίς δύναται σταθῆναι ;	*Joël*, II, 11, μεγάλη ἡμέρα τοῦ Κυρίου... καὶ τίς ἔσται ἱκανὸς αὐτῇ ;
IX, 8, οἱ ὀδόντες αὐτῶν ὡς λεόντων ἦσαν.	*Joël*, I, 6, οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὀδόντες λέοντος.
XII, 2, 5 ὠδίνουσα... τεκεῖν... ἔτεκεν υἱόν, ἄρσεν.	*Is.* LXVI, 6, πρὶν τὴν ὠδίνουσαν τεκεῖν... ἔτεκεν ἄρσεν.
XII, 8, οὐδὲ τόπος εὑρέθη αὐτῶν.	*Dan.* II, 35, καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς.
XII, 14, καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ.	*Dan.* XIII, 7, εἰς καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ.
XIII, 7, ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς.	*Dan.* VII, 21, ἐποίει πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ ἰσχύσει πρὸς αὐτούς.
XXII, 12, ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ.	*Is.* XL, 19, ὁ μισθὸς αὐτοῦ, μετ' αὐτοῦ.

1. Cf. H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, p. CXXXV-CXLVIII, London, 1906.

Cf. encore : *Ap.* II, 7 = *Gen.* II, 9; II, 26 = *Ps.* II, 8 ss.; III, 7 = *Is.* XXII, 22; IV, 5 = *Ex.* XIX, 16; IV, 6^{b} = *Ez.* I, 5; VI, 13 = *Is.* XXXIV, 4; VI, 14 = *Is.* XXXIV, 4; VII, 16 ss. = *Is.* XLIX, 10; IX, 20^{a} = *Is.* XVII, 8; X, 10 = *Ez.* III, 1, 3; XI, 7 = *Ps.* XCVIII, 1; XVI, 5 = *Ps.* CXLIV, 17, etc.

Le livre d'Hénoch nous offre aussi de nombreux points de contact avec l'Apocalypse :

Ap. VI, 15, 16 : Et les rois de la terre et les grands et les chefs et les riches et les puissants et tout esclave et libre se cachèrent dans les cavernes et les rochers des montagnes, et ils disaient aux montagnes et aux rochers : Tombez sur nous et cachez-nous à la vue de celui qui est assis sur le trône.	*Hénoch*, LXII, 3 : En ce jour tous les rois et les puissants, et ceux qui possèdent la terre se tiendront debout et ils le verront et le reconnaîtront comme il siégera sur le trône de sa gloire,... 5, ils seront terrifiés, ils baisseront la face et la douleur les saisira, quand ils verront ce Fils de l'homme assis sur le trône de sa gloire.
XX, 11, 12 : Puis je vis un grand trône blanc et celui qui était assis dessus... Et je vis les morts grands et petits se tenant debout devant le trône, et des livres furent ouverts... et les morts furent jugés d'après ce qui était écrit dans ces livres, selon leurs œuvres.	XVII, 3 : En ce temps, je vis la Tête des jours, tandis qu'il siégeait sur le trône de sa gloire, et les livres des vivants furent ouverts devant lui, et toute son armée qui habite au haut des cieux et sa cour se tenaient debout en sa présence. XCVII, 6 : Au jour du jugement on lira devant le Grand et les Saints toutes vos paroles d'injustice. Cf. LXXXI, 4; XC, 20 ss.; XCVIII, 7, 8; CIV, 7, 8; CVIII, 3, 7, etc.
XX, 13 : La mer rendit ses morts; la mer et l'enfer rendirent les leurs et ils furent	LI, 1, 2 : En ces jours, la terre rendra son dépôt et le scheol rendra ce qu'il a reçu.

jugés chacun selon leurs œuvres.	L'Élu choisira parmi eux les justes et les saints.

Cf. encore : *Ap.* II, 7 = *Hen.* XXV, 4, 5; III, 5 = LXII, 15; III, 12 = XC, 29; III, 17 = XCVII, 8; III, 20 = LXII, 14; III, 21 = XLVI, 3 et LI, 3; V, 11 = LXXI, 8; VI, 9, 10 = XXII, 12 et XLVII, 2, 4; VII, 15 = XLV, 4; VII, 17 = XXII, 9; VIII, 4 = XCIX, 3; IX, 1 = LXXXVI, 1; IX, 14, 15 = LXVI, 1; X, 5, 7 = XVI, 1; XII, 10 = XL, 7; XIV, 9, 10 = XLVIII, 9; XIV, 13 = LXXXI, 4; XVI, 5 = LXVI, 2; XX, 15 = CVIII, 3; XXI, 1 = XCI, 16.

Il faut reconnaître aussi que l'auteur de l'Apocalypse a connu quelques-uns des écrits du Nouveau Testament. Il leur a emprunté des idées et des expressions. Il répète une sentence de Notre-Seigneur : ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω, Mt. XI, 15; XIII, 9 etc. sous une forme presque identique : ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, II, 7; II, 19 etc. Il s'est souvenu des paroles du Seigneur :

Ap. III, 3 : ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἥξω ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῷς ποίαν ὥραν ἥξω ἐπὶ σέ.	Mt. XXIV, 43 : εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ (Lc ὥρᾳ) ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἄν.
XIII, 10 : εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτενεῖ δεῖ αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι.	Mt. XXVI, 52 : πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν, ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται.
XXII, 17 : ὁ διψῶν ἐρχέσθω· ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν.	Jn. VII, 37 : ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς ἐμὲ καὶ πινέτω.

L'écrivain a même, III, 5, résumé dans une seule sentence les deux différentes leçons de la même parabole du Seigneur :

Ap. III, 5 : ὁμολογήσω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐνώπιον τοῦ πατρός μου καὶ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ.	Mt. X, 32 : ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου. Lc. XIII, 8 : ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ.

Remarquons aussi que plusieurs expressions de l'Apocalypse peuvent avoir été inspirées par des paroles du Seigneur : δώσω αὐτῷ τοῦ μάννα, II, 17 ; ὁ ἀμήν, III, 14 ; ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, XII, 10 ; ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων, XIV, 12 ; κλητοὶ καὶ ἐκκλεκτοί, XVII, 14 ; οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι, XIX, 9. Il est possible que la parole de Jésus à l'ange de l'Église de Thyatire, II, 24, οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλα βάρος, ait été inspirée par ces mots du décret apostolique, *Act.* XV, 28, ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος. Il est difficile de dire si l'auteur de l'Apocalypse a connu les épîtres pauliniennes ; cependant, quelques-unes de ses expressions rappellent celles de l'épître aux Colossiens : ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, *Ap.* I, 5 = πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, *Col.* I, 18 ; ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, *Ap.* III, 14 = πρωτότοκος πάσης κτίσεως, *Col.* I, 15. Au chapitre XXI, 4, 5, l'Apocalypse reproduit une idée que nous retrouvons dans la II[e] épître aux Corinthiens.

Ap. XXI, 4, 5 : ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν. Καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· Ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα.	II *Cor.* V, 17 : εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.

Mais le texte de l'Apocalypse paraît emprunté plutôt à Isaïe, XLIII, 18 : Ἰδοὺ ἐγὼ ποιῶ καινά.

Conclurons-nous de ces très nombreux rapports entre les saintes Écritures, Hénoch et l'Apocalypse, que

ce dernier livre est simplement une compilation des premiers et que, lorsque nous ne retrouvons pas la source d'une idée ou d'un développement, c'est que nous ne possédons plus l'écrit qui les a inspirés? Ce serait méconnaître la méthode de composition de l'auteur de l'Apocalypse. Il poursuivait un but et il l'a atteint en s'inspirant des événements de son temps, et en exprimant et en développant ses idées à l'aide des idées et des symboles apocalyptiques traditionnels, oraux ou déjà écrits. Son livre n'est pas cependant une mosaïque; l'auteur ne coud pas ensemble des passages des écrivains antérieurs, mais il exprime ses idées par des mots ou des phrases de l'Ancien Testament ou d'autres écrits, que sa mémoire a conservés. Il travaille avec indépendance; s'il emploie des termes consacrés, l'ensemble lui appartient en propre. Ainsi, le portrait du Christ glorifié rappelle des traits empruntés à Ézéchiel et à Daniel, mais l'idée fondamentale de la glorification du Christ est originale. Dans la description de la cour céleste on discernera des traits, des expressions qui viennent d'Isaïe, d'Ézéchiel, de Daniel, de Zacharie, mais ils sont fondus dans un tableau qui est bien de la facture de l'auteur. Il en est ainsi tout le long du livre. Faut-il faire une exception pour quelques parties, pour le chapitre XI, par exemple? Nous ne le pensons pas. Il semble bien que l'auteur insère ici une pièce préexistante, mais nous ne pouvons dire dans quelle mesure il s'en est inspiré. Il est probable qu'il a dû employer cet écrit de la même façon que les écrits que nous connaissons. Rien ne

nous oblige à croire qu'il a changé de méthode. En outre, quels que soient les rapports que l'on puisse signaler entre l'Apocalypse et les écrits juifs contemporains, on pourra toujours penser que les uns et les autres ont puisé à la même source, c'est-à-dire à la tradition apocalyptique, déjà écrite en partie dans l'Ancien Testament, mais qui contenait encore des images et des symboles qui ne virent le jour que plus tard. Les apocalypses subséquentes en sont les preuves. Nous allons voir si l'on est obligé d'admettre que l'auteur s'est servi de documents antérieurs pour composer son livre.

§ 8. — La composition de l'Apocalypse.

L'attention des critiques s'est portée de nos jours sur le problème de la composition de l'Apocalypse. De sa solution dépend l'interprétation que l'on donnera de l'écrit dans ses détails ou même dans son entier. Le problème posé est celui-ci : L'Apocalypse a-t-elle été composée à l'aide de documents antérieurs, ou est-elle une œuvre d'un seul jet? En d'autres termes, est-elle une compilation de documents ou bien est-ce une œuvre une?

1° *Hypothèse des documents*. Les critiques modernes, en majorité, s'accordent à distinguer dans l'Apocalypse plusieurs documents; ils se divisent sur leur nombre et sur la façon dont l'auteur les a employés. Ils ont été conduits à supposer l'emploi de documents antérieurs par la difficulté d'expliquer l'enchaînement

de certaines parties, ou même leur raison d'être à la place où ils se trouvent, et, enfin par des répétitions, qui paraissent inutiles. Ainsi, après III, 22; VII, 17; IX, 21; XI, 19; XIII, 18; XIV, 20; XVI, 21, il semble qu'il y a solution de continuité entre ce qui précède et ce qui suit; on dirait que l'auteur passe d'un document à un autre. Au chapitre XI, 2, la ville qui est mesurée est la ville sainte; ℣ 13, le dixième des habitants, au nombre de 7.000, périt; ℣ 8, le Seigneur y a été crucifié; cette ville est donc Jérusalem. Mais, ℣ 8, c'est la grande ville; elle est appelée Sodome et Égypte; c'est donc Rome. L'auteur s'est servi d'un document primitif se rapportant à Rome ou à Jérusalem. Si c'est à Rome, les ℣ 2, 13, 8, sont une interpolation chrétienne; si c'est à Jérusalem, c'est le ℣ 8ᵃ qui est interpolé.

En outre, nous voyons reparaître les mêmes idées, mais traitées à des points de vue différents. Ainsi, VII, 1, les 144.000 élus sont tous choisis parmi les tribus d'Israël; puis XIV, 1-5, ces 144.000 seraient ceux qui ne se sont pas souillés avec les femmes; chapitres XIII et XVII, la Bête, tout en conservant quelques caractères semblables, diffère sur plusieurs points. Le jugement dernier est décrit sous deux aspects qui n'ont rien de commun, XIV, 14 et XX, 11. Au chapitre I, 13, le prophète voit le Christ sous la forme d'un vieillard à cheveux blancs; puis, V, 6, sous la forme d'un agneau et, enfin, XIV, 14, sous la forme de quelqu'un comme d'un fils d'homme, ayant une couronne d'or sur la tête et une faucille dans la main. Il semble aussi que,

XI, 1 ss.; XIII, 18 et XVII ss. supposent que l'Apocalypse a été écrite à des époques différentes.

Diverses hypothèses ont été émises pour expliquer ces anomalies ou résoudre ces difficultés. Déjà, au XVII[e] siècle, Hugo Grotius[1] mettait en doute l'unité de l'Apocalypse; d'après lui, elle serait l'œuvre de l'apôtre Jean, mais elle contiendrait dix parties différentes, écrites à divers intervalles. Hammond, Vogel, Schleiermacher, Bleek, Schwegler ont cru aussi que toutes les parties de l'Apocalypse n'avaient pas été écrites à la même époque. En 1882, Weizsäcker[2] avait émis l'idée que l'auteur de l'Apocalypse avait utilisé librement des matériaux antérieurs. Völter a précisé cette hypothèse. Dans un premier travail[3], il avait distingué un écrit fondamental, datant de l'an 65, lequel avait subi trois ou quatre remaniements, dont le dernier aurait eu lieu vers 130-140. Il est revenu, en 1893, sur ce problème. L'Apocalypse primitive, écrite vers 62, aurait été augmentée dans des éditions successives en 68 et 70, puis sous le règne de Titus, de Domitien. Une édition plus complète aurait été donnée au temps de Trajan et enfin l'Apocalypse actuelle aurait été complétée sous Adrien, vers 130. C'est dans celle-ci qu'auraient été placées les lettres d'envoi. Enfin, en 1904, Völter a exposé ses vues définitives. Il distingue une apocalypse de Jean Marc et une seconde de

1. *Annot. in Apoc.*, Amsterdam, 1644.
2. *Theol. Literaturzeitung*, Leipzig, 1882, col. 78.
3. *Die Entstehung der Ap.*, Freiburg, 1882; II[e] Aufl., 1883.
4. *Die Offenbarung Johannis*, Strasburg, 1904.

Cérinthe ; un premier remaniement fut exécuté par un rédacteur de l'époque de Trajan et un second au temps d'Hadrien. Voici un schéma de la partition de l'Apocalypse entre les divers auteurs et rédacteurs.

APOC. DE JEAN MARC.	APOC. DE CÉRINTHE.	RÉDACTEUR DU TEMPS DE TRAJAN.	REMANIEMENT AU TEMPS D'HADRIEN.
I, 4-6.	....	I, 7-8.	I, 1-3.
....	....	....	I, 9-III, 22.
IV, 1-V, 10^2.	....	V, 6^{b2}, 11-14.	....
VI, 1-VII, 8.	....	VII, 9-17.	....
VIII, IX.	X. 1-11.	....	....
....	XVII, 1-18.	....	....
XI, 14-19.	XI, 1-13.	....	....
....	XII, 1-16.	XII, 11.	....
....	....	XII, 18 (17)-XIII, 18.	....
XIV, 1-3 ; 6-7.	....	XIV, 4-5 ; 9-12.	XIV, 13.
....	XV, 5, 6, 8.	XV, 1-4 ; 7.	....
....	XVI, 1-21.	XVI, (13) 19^b.	XVI, 15.
....	....	XVII, 14, 16, 17.	....
XVIII, 1-XIX, 4.	....	....	....
XIV, 14-20.	....	....	....
XIX, 5-10^a.	....	....	XIX, 10^b
....	XIX, 11-XXI, 8.	....	....
....	XXI, 9-XXII, 6.	XXI, 14 ; 22-27.	....
....	....	XXI, 1, 2, 8, 9.	XXII, 7, 10-20

Weizsäcker[1] fixe la date et l'origine de quelques morceaux : VII, 1-8 ; XI ; XII, 1-12 ; XIII, qui seraient de l'an 64 à 70 ; XVII, du règne de Domitien. Le reste appartiendrait à un rédacteur, disciple de

1. *Das apostolisches Zeitalter,* Freiburg, 1886 et 1892.

Jean. Eb. Vischer[1], prenant pour point de départ le caractère nettement juif des chapitres XI et XII, suppose que l'Apocalypse est un livre juif, écrit avant 70, qui a été christianisé par quelques additions, qu'on peut retrancher sans altérer la tenue d'ensemble de l'écrit. Les plus importantes additions seraient les trois premiers chapitres et l'épilogue, XXII, 6-21. Dans le cours de l'écrit il signale comme spécifiquement chrétiens : V, 9-14; VII, 9-17; XIII, 9, 10; XIV, 1-5, 12, 13; XV, 3; XVI, 15; XVII, 14; XIX, 9, 10, 11, 13; XXI, 5b-8, et comme interpolées, diverses expressions dans IX, 11; XI, 8, 15; XV, 3; XVII, 6; XX, 4; XXI, 14, 23, et en particulier le terme ἀρνίον.

Un critique hollandais Weyland publia aussi en 1886[2] un travail sur l'Apocalypse, dans lequel il arriva à des conclusions presque analogues à celles de Vischer. Il distingue dans l'Apocalypse deux sources d'origine juive, mais écrites en grec, la source א, écrite au temps de Titus et la source ב, écrite au temps de Néron. Le rédacteur chrétien aurait ajouté les chapitres I-III et l'épilogue. C'est la théorie des sources appliquée à l'Apocalypse.

Voici comment Weyland répartit l'Apocalypse en ses diverses parties :

1. *Die Offenbarung Johannis*, Leipzig, 1886.

2. *Theol. Tijdschr.*, 1886. *Omwerkings en Compilatien-Hypothesen toegepast op de Apocalypse van Joh.*, Groningen, 1888.

SOURCE JUIVE א	SOURCE JUIVE ב	RÉDACTEUR CHRÉTIEN.
I, 10, 12-17, 19	. . . .	I-III
IV-VI	. . . .	(V, 6-14)
VII, 1, 8, 9-17	. . . .	. . . .
VIII-IX	. . . .	IX, 18
	X, 1-XI, 13	X, 7
XI, 14-18	. . . .	XI, 8, 19
. . . .	XII, 1-10; 12-18	XII, 11, 17^{c}
. . . .	XIII	. . . .
XIV, 2, 3	XIV, 6-11	XIV, 1, 4, 5, 12, 13
XV, 5	XV, 2-4	XV, 1, 6-8
XVI, 17^{b}-20	XVI, 13-14	XVI, 1-17^{a}, 21
XIV, 14-20	. . . .	. . . .
XVII-XVIII	. . . .	XVII, 14
XIX, 1-6	XIX, 11-21	XIX, 7-10, 13
. . . .	XX	. . . .
XXI, 9-27	XXI, 1-8	XXI, 9^{a}, 14^{b}
XXII, 1-11; 15, 15	. . . .	XXII, 7^{a},12,13; 16-21.

O. Holtzmann[1] pense que, dans une apocalypse juive fondamentale, écrite au temps de Néron, avait déjà été incorporée une apocalypse du temps de Caligula, composée des ch. XIII-XIV, 6-13. Sabatier[2] soutient que l'Apocalypse est, dans son ensemble, un écrit chrétien dans lequel se sont glissés quelques oracles d'origine juive, XI, 1-13; XII-XIII; XIV, 6-20; XVI, 13, 14, 16; XVII, 1-XIX, 2; XIX, 11-XX, 10; XXI, 9;

1. *Gesch. des Volks Israels*, II, 2 p. 658, Leipzig.
2. *Revue de Théologie, Lausanne*, 1887. *Les origines littéraires et la composition de l'Apocalypse de S. Jean*, Paris, 1888.

XXII, 5. Schoen[1] réduit le nombre de ces morceaux juifs à XI, 1-13; XII, 1-9; XIII; XVIII.

Bruston[2] trouve aussi dans l'Apocalypse deux apocalypses antérieures, mais toutes deux d'origine chrétienne. La première fut écrite en hébreu, au temps de Néron, avant 68, par un chrétien d'origine juive; la seconde fut écrite en grec au temps de Domitien. Elles ont été incorporées l'une dans l'autre au commencement du IIe siècle.

Spitta[3] reprend la théorie des sources et la pousse à ses extrêmes limites. Le fond de l'écrit serait une apocalypse écrite vers l'an 60 par Jean Marc. A celle-ci un rédacteur chrétien aurait ajouté deux apocalypses juives : l'une, celle des coupes, écrite au temps de Pompée, 63 ans avant Jésus-Christ; l'autre, celle des trompettes, écrite au temps de Caligula. Ces trois écrits étaient des apocalypses complètes, relatant les événements qui devaient s'accomplir de leur époque à la fin des temps. Chacune était bâtie sur le même plan : sept sceaux, sept trompettes, sept coupes. L'éditeur a réuni au moyen de légères sutures ces trois apocalypses.

Voici la division de l'Apocalypse entre les trois sources et la rédaction :

1. *L'origine de l'Apocalypse de S. Jean,* Paris, 1887.
2. *Les origines de l'Apocalypse*, Paris, 1888.
3. *Offenbarung des Johannes*, Halle, 1889.

APOCALYPSE PRIMITIVE.	APOCALYPSE JUIVE, I.	APOCALYPSE JUIVE, II.	RÉDACTEURS.
I, 4-6; 9-19	. . . .	. . . .	I, 1-13; 7, 8; 20
II, 1-III, 22	. . . .	. . . .	. . . .
IV-VI	. . . .	. . . .	IV, 1; V, 5^{b}, 6^{b}, (8) (VI, 16)
VIII, 1; VII, 9-17	VII, 1-8	. . . .	. . . .
. . . .	VIII, 2-IX	. . . .	IX, 9, 15^{b}
. . . .	X, 1^{a}, 2^{b}, 3, 5-7	X, 1^{b}, 2^{a}, 8^{a}, 9^{b}, 10, 11	X, 4, 5^{b}, 8^{b}, 9^{a}
. . . .	. . . .	XI, 1-13	XI, 7^{b}, 8^{b}
. . . .	XI, (15) 19	XI, 15, 17, 18	XI, 14, 16
. . . .	XII, 1-17	. . . .	XII, 6, 11
. . . .	XII, 18-13, 8	. . . .	XIII, 9, 10, 18^{a}
. . . .	XIII, 11-18	. . . .	XIII, 3^{a}, 4^{b}, 5^{b}, 7^{a}
. . . .	XIV, 1-2^{a}, 4^{b},-7, 9, 10^{b}, 11^{a}	XIV, 14-20	XIV, 2^{b}-4^{a}, 8, 10^{a}, 11^{b}-13, 17
. . . .	. . . .	XV, 2-6, 8	XV, 1, 7
. . . .	XVI, 13, 14, 16, 17^{b}-20	XVI, 1-12, 17^{a}, 21	XVI, 15
. . . .	. . . .	XVII, 1-6^{a}	XVII, 6^{b}-18
. . . .	. . . .	XVIII, 1-23	XVIII, 24
XIX, 9^{b}, 10	XIX, 11-21	XIX, 1-8	XIX, 4, 8^{b}, 9^{a}, 15
. . . .	XX, 1-3, 8-15	. . . .	XX, 4-7
. . . .	XXI, 1, 5^{a}, 6^{a}	XXI, 9-XXII, 3^{a}, 15	XXI, 2-4, 5^{b}, 6^{b}-8
XXII, 8, 13, 16^{a}, 17, 18^{a}, 20^{b}-21	. . . .	. . . .	XXII, 3^{b}-7, 9, 14, 16^{b}, 18-20^{a}

Schmidt[1] découvre trois sources juives dans l'Apocalypse et ne laisse au rédacteur chrétien que les lettres d'envoi et l'épilogue. Erbes[2] trouve dans l'A-

1. *Anmerkungen über die Komposition der Offenbarung Johannis* Freiburg, 1891.
2. *Die Offenbarung Johannis,* Gotha, 1891.

pocalypse deux écrits primitifs, dus à des judéo-chrétiens : l'un, du temps de Caligula ; l'autre, de l'an 62, réunis et augmentés par un judéo-chrétien vers l'an 80. Pour Rauch[1] l'Apocalypse est l'œuvre d'un juif, écrivant vers l'an 62, qui incorpora dans son travail des écrits plus anciens, dont deux fragments du temps de Caligula et un de l'an 53. Sous Titus, un rédacteur chrétien a donné, par quelques additions, un caractère chrétien à cette apocalypse et y a joint les lettres d'envoi. En 1895, Briggs[2], un spécialiste accoutumé à sectionner le Pentateuque, a appliqué la méthode à l'Apocalypse. Il distingue six apocalypses primitives : celle des Bêtes, la plus ancienne, du temps de Caligula ; celle du Dragon, à peu près de la même époque. Puis viennent l'Apocalypse des trompettes, celle des sceaux, celle des coupes, toutes du règne de Galba, et enfin celle des lettres, qui n'est pas plus ancienne que le temps de Néron, ni plus récente que celui de Domitien. Ces six apocalypses auraient été réunies en quatre éditions successives : 1re édition, les sceaux, les trompettes, les coupes ; 2e édition, les mêmes, plus les lettres ; 3e édition, en plus les bêtes et le dragon ; 4e édition, due à un rédacteur qui aurait ajouté quelques notes. Tous ces documents, à l'exception peut-être des lettres, auraient été écrits en hébreu, la langue des prophètes. La plus grande partie des citations se rapproche plus du texte massorétique que des Sep-

1. *Die Offenbarung des Johannis, untersucht nach ihrer Zusammensetzung und die Zeit ihrer Entstehung*, Haarlem, 1894.
2. *The Messiah of the Apostels*, New-York, 1895.

tante. Celles qui semblent s'accorder avec celui-ci viennent probablement d'un Targum araméen, en usage dans la Synagogue.

Bousset[1] estime qu'il y a une unité très marquée dans l'Apocalypse, bien que plusieurs parties viennent de sources diverses : VII, 1-8; XI, 1-13; XII; XIII, 11 ss.; XIV, 14-20; XVII; XVIII; XXI, 9-22. Quelques-unes sont d'origine juive. Harnack[2] affirme que l'Apocalypse contient plusieurs documents anciens ou tout au moins un. Jülicher[3] pense que le chrétien qui a écrit l'Apocalypse, vers 95, a utilisé des morceaux d'apocalypses plus anciennes. Pfleiderer[4], dans la nouvelle édition de son œuvre, admet aussi que l'apocalypticien a incorporé dans son écrit des fragments d'origine différente : ch. XI, 1-13; XII; XIII; XIV, 6-11, 14-20; XVII, 1-5; XVIII, sont des écrits juifs du temps de Caligula; XXI, 9-XXII, 5, sont aussi peut-être juifs.

D'après J. Weiss[5], il y eut d'abord une apocalypse complète écrite par un chrétien d'Asie, du nom de Jean, dans la deuxième moitié de l'an 60. Elle comprenait : I, 4-6, (7, 8), 9-19; II-VII; IX; XII, 7-12; XIII, 11-18; XVI, 1-5. La fin de cette apocalypse serait XIV, 14-20, auquel il faudrait rattacher XX, 1-XXI, 4; XXII, 3-5; XXII, 8 ss. A cette première apocalypse le rédacteur a joint une apocalypse juive : XI,

1. *Die Offenbarung Johannis,* Göttingen, 1906.
2. *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur*, vol. I, Lepzig, 1897.
3. *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, 1905.
4. *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren,* Berlin, 1902.
5. *Die Offenbarung des Johannes*, Göttingen, 1904.

1-13; XII, 1-6; 14-17; XIII, 1-7; XV-XIX; XXI, 9-27, écrite en 70, pendant le siège de Jérusalem par les Romains; cette apocalypse était elle-même formée d'oracles séparés. Le rédacteur a fait œuvre, non de compilateur, mais d'écrivain; il s'est servi de ses matériaux avec beaucoup de liberté; il les a retravaillés, y a fait des additions, et y a joint des points de suture.

Le P. Calmes[1] reconnaît dans l'Apocalypse une certaine unité littéraire; toutes les parties convergent vers une même idée, qui est la victoire du Christ et le triomphe des élus. Le style du livre trahit d'un bout à l'autre la main du même rédacteur. Mais cette unité est artificielle, et le livre présente un ensemble de documents, que l'auteur a combinés et reliés entre eux au moyen d'une rédaction dont on suit la trame. Ce procédé affecte spécialement le corps du livre depuis le ch. VI jusqu'au ch. XVIII.

En résumé, les critiques qui acceptent l'hypothèse des sources documentaires peuvent être rangés en quatre catégories. 1° Ceux qui soutiennent qu'à la base de l'Apocalypse se trouvent un ou des documents juifs, auxquels on a fait des additions chrétiennes : Vischer, Harnack, Pfleiderer, O. Holtzmann, etc. 2° Ceux qui soutiennent que l'Apocalypse est un livre chrétien qui, dans ses éditions successives, a englobé des éléments juifs : Sabatier, Spitta, Bousset, Calmes, etc. 3° Ceux qui la tiennent pour une œuvre composée d'éléments chrétiens : Weizsäcker, Völter, Brus-

1. *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique*, Paris, 1905.

ton, etc. 4° Ceux qui soutiennent que ces éléments étaient des apocalypses complètes : Spitta, Briggs. On pourrait encore relater ceux qui y trouvent des éléments antérieurs, les uns juifs, les autres chrétiens : Calmes etc.

2° *Unité de l'Apocalypse.* — Les auteurs anciens ont tous pensé que l'Apocalypse était une œuvre une ; de nos jours, Beyschlag, Hilgenfeld, Salmon, Moore, Simcox, Milligan, H. Holtzmann, avec des réserves ; Hirscht, B. Weiss, Kohlhofer, Swete, maintiennent l'unité de l'Apocalypse. Voici les raisons qu'ils présentent.

L'unité de l'Apocalypse ressort tout d'abord, et même principalement, de la possibilité d'établir un plan cohérent de cet écrit. En outre, on constate dans les premiers et les derniers chapitres la même main ; les idées et la phraséologie sont communes ; Cf. I-III et XXI ; XXII ; I, 1.

I, 1, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.	XXII, 6, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει.
I, 3, ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς.	XXII, 6, ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν.
I, 8, ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ.	XXI, 6 ; XXII, 12, ἐγὼ τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ.

Comparez encore : I, 3 = XXII, 7 ; I, 17 = XXII, 13 ; II, 11 = XX, 6 ; II, 28 = XXII, 66 ; III, 12 = XXI, 2. On retrouve d'ailleurs les mêmes expressions répandues dans toutes les parties du livre : IV, 1 = I, 1 ; IV, 2 = I, 10 ; IV, 6 = XV, 2 ; V, 5 = XXII, 16 ; V, 10 = I, 6 ; IX, 1 = XX, 1 ; X, 1 = I, 14 ss. ; XI, 1 = XXI,

15 ; XI, 7 = XVII, 8; XII, 9 = XX, 2; XI, 3, 13 = II, 7; XIV, 14 = I, 13; XV, 6 = I, 13; XVI, 15 = III, 3; XVII, 1 = XXI, 9; XIX, 12 = I, 14.

On a dit que les trois premiers chapitres étaient d'une meilleure grécité que le reste du livre. Or, on y relève 26 solécismes : I, 3, 4, 5, 8, 10, 12, 20; II, 2, 7, 9, 10, 13, 17, 18, 20, 22, 26; III, 4, 7, 9, 12, 21 ; quelques versets ont deux solécismes. Il est difficile de voir du grec classique dans la phrase suivante : ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ Σατανᾶ, τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς... Ἰουδαίους εἶναι καὶ οὐκ εἰσὶν... ἰδοὺ ποιήσω αὐτοὺς ἵνα, III, 9. D'autres phrases, II, 9, 12, etc., ne sont pas meilleures. Le chapitre XI[e], dans lequel la plupart des critiques croient découvrir un document étranger, présente les mêmes particularités philologiques, pour la place du sujet après le verbe, l'emploi inconsistant des temps, etc., que les autres chapitres. En résumé, toutes les particularités grammaticales que nous signalerons et, en particulier, les mots spéciaux à l'Apocalypse se retrouvent dans toutes les parties du livre indistinctement. Nous reconnaissons que l'on pourrait expliquer cette unité de langage par le fait d'un éditeur qui aurait retravaillé ses matériaux, et y aurait imprimé sa marque littéraire. Une élaboration nouvelle de matériaux antérieurs, poussée à ce degré, paraît cependant bien improbable à cette époque, où l'on se préoccupait peu de démarquer les documents qu'on employait.

La preuve la plus décisive de l'unité de l'Apocalypse est l'emploi des mêmes figures et des mêmes symboles d'un bout à l'autre de l'écrit : l'agneau, V, 6;

VII, 10; XIV, 1, 4, 10; XVII, 14; le sang de l'Agneau, V, 9; VII, 14; XII, 11; XXII, 14; la Bête, XI, 7; XIII, 1, 2, 3, 4; XIV; XV; XVI; XVII; XIX; XX; le dragon, XII; XIII; XVI; XX; le trône, ch. I-VIII; XI-XIV; XVI; XIX-XXII; l'arbre de la vie, II, 7; XXII, 2, 4; l'eau de la vie, VII, 17; XXI, 6; XXII; 1, 17; le livre de la vie, III, 5; XIII, 8; XX, 12, 15; XXII, 19; les chandeliers, I, 12; II, 5; XI, 4; la seconde mort, II, 11; XX, 14; XXI, 3; la description du temple, III, 12; XI, 19; XV, 5-8; XVI, 1; les coupes de la colère, XV, 7; XVI, 1-4; XVII, 1; XXI, 9; l'allégorie des trompettes, des 24 vieillards et des 4 animaux, des cavaliers, de l'épée sortant de la bouche, du feu tombant du ciel; des vêtements blancs, des étoiles, des couronnes, des trônes, des sceptres, des cornes, le sceau de Dieu, des fumées, VIII, 4; IX, 2, 3; XIV, 11; XV, 8; XIX, 3, la personnification de la mort, les yeux qui lancent des flammes, le vin de la colère de Dieu, etc., etc. Des images et des symboles identiques sont appliqués à des personnages tout différents. Comparez le nom secret du Logos, XIX, 12, et le nom secret de la Bête, XIII, 18. Les élus sont marqués du sceau et du nom de Dieu, VII, 1-8; XIV, 1; XXII, 4; les serviteurs de la Bête sont marqués aussi du nom de la Bête ou du chiffre de son nom, XIII, 16, 17. Jérusalem, III, 12; XIV, 1-5; XX, 8, et Babylone, XIV, 8; XVI, 19; XVII, 18, etc., présentent des symboles identiques. Les sept lampes qui brûlent sont les sept esprits de Dieu, IV, 5, et de même les sept yeux de l'agneau sont les sept esprits de Dieu, V, 6.

Ce perpétuel retour des mêmes figures et des mêmes symboles engendre une certaine monotonie, et cela, d'autant plus que les mêmes nombres, 7, 4, 12, ou leurs multiples, 144, reviennent aussi périodiquement. Signalons enfin le recommencement au ch. XV de la même série de sept plaies, commencée au ch. VI; nous avons aussi l'ouverture de sept sceaux et sept sonneries de trompettes dans la 1re partie du livre; puis, dans la seconde, l'effusion de sept coupes.

De tous ces faits il ressort que l'Apocalypse est une œuvre une, exécutée d'après un plan que nous allons étudier. Nous reconnaissons que l'auteur a pu s'inspirer d'éléments préexistants, mais il ne les a pas insérés littéralement dans son livre; il les a fondus en un tout, suffisamment cohérent, si l'on se rappelle le caractère de l'œuvre. Ceci ressortira de l'étude suivante : plan et analyse de l'Apocalypse.

§ 9. — Plan de l'Apocalypse.

L'Apocalypse est, par certains de ses traits, une lettre encyclique; elle commence, après une courte préface, par des lettres aux sept églises d'Asie, et se termine par une bénédiction. Mais le corps de l'écrit est une suite de visions, plus ou moins reliées entre elles; c'est dire que le plan comporte un certain flottement et n'est pas très rigoureusement ordonné. On ne s'étonnera donc pas si les exégètes ne s'accordent pas sur le plan qu'a adopté l'auteur de l'Apocalypse. Les uns, à la suite de Tyconius et d'Augustin, ont

adopté le système de la récapitulation. Les sept sceaux, les sept trompettes, les sept coupes sont la répétition ou le retour des mêmes événements, présentés sous des formes différentes. Beaucoup d'exégètes, Cornely, Belser, se contentent de donner la suite des visions sans chercher à y établir un plan d'ensemble.

D'autres n'ont vu dans cet écrit qu'une image du chaos, et c'est, paraît-il, la première impression qu'il produit. Telle n'est pas l'opinion de Reuss[1]. Toutes les scènes décrites formaient, dit-il, dans l'esprit de l'auteur un ensemble, une série continue, un véritable drame enfin... « L'Apocalypse veut décrire les événements qui, dans un avenir rapproché, doivent annoncer la fin des temps et les grandes révolutions, à la suite desquelles le règne glorieux du Christ s'établira sur la terre et changera du tout au tout la face du monde... Toutes les scènes de détail se rattachent à un seul et même fil chronologique, qui ne se rompt nulle part, qui ne se replie jamais sur lui-même pour former des lignes parallèles et ramener ainsi sous de nouvelles formes des faits déjà prédits une fois, mais qui progresse toujours jusqu'à ce qu'il aboutisse au terme final. L'auteur de l'Apocalypse a eu le mérite d'avoir su introduire l'unité dans la grande variété d'idées eschatologiques qui circulaient à son époque dans le monde juif et judéo-chrétien. Il a su combiner artistement cette multitude d'éléments divers et réunir cette

[1] *La Bible*, IVe partie, *l'Apocalypse*, p. 17, Paris, 1878.

bigarrure d'images et de symboles en un tableau tel que son livre est un véritable chef-d'œuvre autant par la lucidité de l'exposition que par l'élégante symétrie de l'enchaînement. Tout s'y dispose et s'y enlace au moyen d'un mécanisme on ne peut plus simple. Alternativement, les nombres 3 et 7 déterminent le cadre des tableaux et l'attention du lecteur est excitée et soutenue jusqu'au bout par l'ingénieuse méthode de faire sortir de la dernière scène de chaque acte par une espèce de rayonnement ou d'éclosion une nouvelle série de scènes. »

Voici le plan que Reuss a dressé de l'Apocalypse proprement dite, le prologue étant mis à part [1].

A. Le théâtre, IV.
B. Le livre de l'avenir, V.
C. L'ouverture des sceaux, VI ss.
  I-IV. Les quatre premiers sceaux formant un tableau d'ensemble, VI, 1-8.
  V. Le cinquième sceau, VI, 9-11.
  VI. Le sixième sceau, VI, 12-17.
  VII. Le septième sceau, VIII ss.
    1-4, Les quatre premières trompettes formant un tableau d'ensemble, VIII, 6-13.
    5, La cinquième trompette, IX, 1-12.
    6, La sixième trompette, IX, 13-21.
    Entr'acte, X-XI, 1-14.
    7, La septième trompette, XI, 15 ss.
      a. Apparition des puissances hostiles.
        1, Premier adversaire, XII, 1-17.
        2, Second adversaire, XII, 18-XIII, 10.
        3, Troisième adversaire, XIII, 11-18.
      b. Annonce de la lutte suprême.
        1, Préservation des fidèles, XIV, 1-5.

1. *Ib.*, p. 19.

2, Menaces contre les infidèles.
  a, Triple prédiction, XIV, 6-13.
  b, Triple symbole, XIV, 14-20.
  c, Triomphe anticipé des élus, XV, 1-4.
3, Prélude de la catastrophe finale, XV, 5 ss.
  a-d, Les quatre premières coupes formant un tableau d'ensemble, XVI, 2-9.
  e, La cinquième coupe, XVI, 10, 11.
  f, La sixième coupe, XVI, 12.
  Entr'acte, XVI, 13-16.
  g, La septième coupe, XVI, 17-21.

c, Le dénouement.
1, Premier engagement.
  a, Combat, XVII.
  b, Triomphe, XVIII.
  c, Espérance, XIX, 1-10.
2, Second engagement.
  a, Combat, XIX, 11-21.
  b, Victoire, XX, 1-3.
  c, Repos, XX, 4-6.
3, Troisième engagement.
  a, Combat, XX, 7-10.
  b, Jugement, XX, 11-15.
  c, Royaume céleste, XXI-XXII, 5.

L'idée générale du système a été adoptée par quelques critiques, Lücke, Bleek, Ewald.

Swete remarque que l'Apocalypse peut être divisée en 42 morceaux formant une succession de visions et de scènes nettement distinguées les unes des autres. Ces morceaux peuvent s'agglomérer et être réduits à quatorze. De l'examen du schéma qu'il a dressé, il ressort que nous devons constater une grande scission qui, pratiquement, divise l'Apocalypse en deux parties : I, 9-XI, 14 et XII, 1-XXII, 5. Cette division avait déjà été proposée au XVIe siècle par le Jésuite espagnol

Alcasar. D'autres exégètes proposent une division différente : I, 4-III, 22 et IV, 1-XXII, 5. Bengel a sectionné l'Apocalypse en trois parties : Introitus, I, 1-III, 22; Ostensio, IV, 1-XXII, 5; Conclusio, XXII, 6-21.

Moffat distingue dans l'Apocalypse quatre septénaires, sept lettres, sept sceaux, sept trompettes, sept coupes et deux visions, vision du jugement et vision de la fin, avec des intermèdes VII et X-XIV.

Il nous semble que l'auteur de l'Apocalypse a disposé son œuvre en quatre parties, assez flottantes d'ailleurs : les églises auxquelles il s'adressait; les signes précurseurs de la fin du monde; la lutte finale; la consommation des choses; la première peut être considérée comme un prologue, et la dernière comme un épilogue. Le corps de l'écrit serait donc proprement eschatologique.

§ 10. — Analyse de l'Apocalypse.

PROLOGUE, I, 1-8.

Titre du livre, I, 1-3. Ce livre contient la révélation de ce qui doit arriver bientôt, faite par Jésus-Christ à qui Dieu l'avait donnée; elle a été transmise par un ange à Jean, qui atteste que ce qu'il a vu est la parole de Dieu et le témoignage de Jésus, 1, 2. Heureux celui qui entend et garde les paroles de la prophétie, car le moment est proche! 3.

Envoi aux sept églises d'Asie, I, 4-8. Jean écrit aux sept églises d'Asie et leur souhaite grâce et paix de

la part de Dieu, des sept esprits et de Jésus-Christ, qui nous a lavés dans son sang, 4-5. A lui la gloire et la puissance, 6. Voici qu'il vient et tout œil le verra. Dieu est l'être souverain, 7, 8.

LA VISION DE PATMOS, I, 9-20.

Jean écrit qu'étant à Patmos, où il était relégué, il fut ravi en esprit le jour du Seigneur, et qu'il entendit une voix, qui lui ordonnait d'écrire dans un livre ce qu'il voyait et de l'envoyer aux sept églises d'Asie, 9-11. S'étant retourné, Jean vit au milieu de sept chandeliers d'or, comme un fils d'homme; il décrit son vêtement, son aspect, 12-16. A sa vue, il tomba comme mort à ses pieds. Le Seigneur lui dit qu'il est éternel et vivant, qu'il possède les clefs de la mort et de l'Hadès; il lui ordonna d'écrire ce qui est et ce qui arrivera. Il lui expliqua que les sept étoiles qu'il a vues dans sa main sont les anges des églises, symbolisées par les sept chandeliers, 17-20.

LETTRES AUX SEPT ÉGLISES D'ASIE, II-III.

Le Seigneur dicta à Jean ce qu'il devait écrire. Au commencement de chaque lettre il se caractérise par un des traits de sa figure, donnés précédemment. A la fin il invite celui qui a des oreilles à écouter et il fait une promesse. Les lettres sont adressées aux anges des églises, 1.

A l'ange de l'église d'Éphèse, II, 2-7. Le Seigneur,

qui connaît ses œuvres, le loue de ne pouvoir souffrir les méchants, d'avoir éprouvé les apôtres menteurs et d'avoir souffert sans se lasser pour son nom, 2, 3. Mais il lui reproche de s'être relâché de sa charité primitive; qu'il se repente et qu'il revienne à ses premières œuvres, sinon il changera son chandelier de place! Il a cependant de bon qu'il hait les erreurs des Nicolaïtes, 4-6. Qu'on écoute ce que dit l'Esprit; au vainqueur il donnera à manger de l'arbre de la vie, 7.

A l'ange de l'église de Smyrne, II, 8-11. Le Seigneur connaît sa souffrance et sa pauvreté et les injures des faux juifs qui sont une synagogue de Satan, 8, 9. Qu'il ne redoute pas les souffrances qui vont l'atteindre et qui seront une épreuve, qui durera dix jours. Qu'il soit fidèle et il lui donnera la couronne de la vie! 10. Le vainqueur ne souffrira pas la seconde mort, 11.

A l'ange de l'église de Pergame, II, 12-17. Le Seigneur sait que là où il habite est le trône de Satan; il a persévéré dans la foi au jour de la persécution, 12, 13. Mais il y a à Pergame des sectateurs de la doctrine de Balaam et des Nicolaïtes. Qu'il se repente, sinon il viendra les combattre! 14-16. Au vainqueur il donnera de la manne cachée, un caillou blanc sur lequel sera écrit un nom nouveau, 17.

A l'ange de l'église de Thyatire, II, 18-29. Le Fils de Dieu connaît sa charité, sa foi, son ministère, sa patience et ses dernières œuvres, 18, 19. Il lui reproche de supporter la fausse prophétesse Jézabel. Malgré le temps qu'il lui a donné, elle ne veut pas se convertir; il va la punir elle et ses complices et ses enfants. Les

églises sauront qu'il est le juge scrutateur et rémunérateur, 20-23. Quant à ceux de Thyatire, qui n'ont pas partagé sa doctrine et connu les profondeurs de Satan, il ne leur impose pas d'autre épreuve; qu'ils persévèrent jusqu'à ce qu'il vienne! 24, 25. Au vainqueur il donnera la même puissance sur les nations qu'il a reçue de son Père et l'étoile du matin, 26-29.

A l'ange de l'église de Sardes, III, 1-6. Il connaît ses œuvres; il passe pour vivant, mais il est mort (mourant). Qu'il affermisse le reste qui est mourant; ses œuvres ne sont pas parfaites. S'il ne veille pas, il viendra à lui comme un voleur, 1-3. Quelques-uns cependant ne se sont pas souillés; ils marcheront avec lui, vêtus de blanc. Le vainqueur sera revêtu de vêtements blancs; son nom ne sera pas effacé du livre de vie et le Seigneur le confessera devant son Père, 4-6.

A l'ange de l'église de Philadelphie, III, 7-13. Le Seigneur déclare qu'il tient la clef de David. Il a mis devant l'ange une porte ouverte et, bien que faible, celui-ci a persévéré. Les faux Juifs se prosternent à ses pieds et, parce qu'il a persévéré, le Seigneur le gardera lors de l'épreuve universelle. Il vient bientôt; qu'il retienne la couronne qu'il a! 7-11. Le vainqueur sera une colonne dans le temple et sur lui seront écrits le nom de Dieu, de la nouvelle Jérusalem et son nom nouveau, 12, 13.

A l'ange de l'église de Laodicée, III, 14-22. Le témoin véridique, le créateur dit : Tu n'es ni froid, ni chaud; parce qu'il est tiède, il va le vomir de sa bouche. Il se déclare riche et il est dénué de tout.

Qu'il lui achète de l'or pour s'enrichir, des habits blancs pour se vêtir et un collyre pour ouvrir ses yeux, 14-18. Il châtie ceux qu'il aime; qu'il ait du zèle et se repente. Il frappe à sa porte et il entre chez celui qui lui ouvre et soupe avec lui, 19, 20. Le vainqueur s'assoira avec lui sur son trône avec son Père, 21, 22.

Le voyant a ensuite une nouvelle vision, qui se passe dans le ciel; devant lui se déroulent les signes avant-coureurs des fins dernières, IV, 1-XI, 14.

LES SEPT SCEAUX, IV, 1-VII, 17.

La cour céleste, IV, 1-11. Jean vit une porte ouverte dans le ciel; la voix qu'il avait déjà entendue l'invita à monter pour voir ce qui doit arriver dans la suite. Il fut ravi en esprit, 1-2^a. Sur un trône environné de l'arc-en-ciel, était assis quelqu'un, qui avait l'aspect d'une pierre de jaspe et de sardoine. Autour du trône, vingt-quatre vieillards vêtus de blanc, avec des couronnes d'or, étaient assis sur des trônes. Du trône sortaient des éclairs; devant lui étaient sept lampes, qui sont les sept esprits de Dieu, et une mer de verre, 2^b-6^a. Au milieu et autour du trône étaient quatre animaux, dont il nous donne la description. Ils chantaient jour et nuit les louanges du Dieu saint et tout-puissant, 6^b-8. A ces louanges les vingt-quatre vieillards se prosternaient devant Dieu et proclamaient qu'il est le Tout-Puissant, le créateur de toutes choses, 9-11.

Le livre aux sept sceaux, V, 1-7. Jean vit ensuite dans la main droite de Dieu un livre scellé de sept

sceaux. Un ange cria : Qui est digne de l'ouvrir? Personne ne pouvait l'ouvrir. Jean pleurait, 1-4. Un des vieillards lui dit : Ne pleure pas, le rejeton de David a vaincu pour ouvrir le livre. Et il vit au milieu du trône un Agneau comme immolé, qui prit le livre, 5-7.

Louanges à l'Agneau, V, 8-14. Alors les quatre animaux et les vingt-quatre vieillards, tenant des lampes et des coupes remplies de parfums, qui sont les prières des saints, se prosternèrent devant l'Agneau et entonnèrent un chant nouveau : L'Agneau est digne d'ouvrir les sceaux du livre, parce qu'il a racheté pour Dieu tous les hommes et qu'il les a faits prêtres et rois sur la terre, 8-10. Jean entendit les anges, les animaux, les vieillards proclamer que l'Agneau immolé est digne de toute puissance, richesse et gloire, 11, 12. Toutes les créatures louèrent Dieu et l'Agneau. Les quatre animaux dirent Amen, et les vieillards se prosternèrent et adorèrent, 13, 14.

Ouverture des six premiers sceaux, VI, 1-17. L'Agneau ouvrit alors le premier sceau, et, sur l'invitation du premier des animaux, Jean regarda et vit un cheval blanc, monté par un cavalier qui part en vainqueur, 1, 2. A l'ouverture du deuxième sceau, sur l'invitation du deuxième animal, il vit un cheval rouge, monté par un cavalier, qui apportait la guerre et ses horreurs, 3, 4. A l'ouverture du troisième sceau, sur l'invitation du troisième animal, il vit un cheval noir, dont le cavalier apportait la famine, 5, 6. A l'ouverture du quatrième sceau, sur l'invitation du quatrième animal, il vit un cheval jaune, monté par un cavalier, qui s'ap-

pelle la mort et qui est accompagné de l'Hadès, lesquels ont reçu le pouvoir de tuer le quart de l'humanité, 7, 8. A l'ouverture du cinquième sceau, Jean vit sous l'autel les âmes des martyrs, qui demandaient à Dieu justice et vengeance. On leur donna une robe blanche et on leur dit de patienter jusqu'à ce que fût complété le nombre de leurs frères martyrs, 9-11. A l'ouverture du sixième sceau, il y eut un bouleversement complet de toute la nature; tous les hommes, grands et petits, se cachèrent dans les cavernes et demandèrent aux rochers de les cacher ou de les soustraire à la colère de Dieu et de l'Agneau, 12-17.

Intermède, VII, 1-17. Ici est placé un intermède entre l'ouverture du sixième sceau et celle du septième. Jean vit alors quatre anges, qui retenaient les quatre vents de la terre, et un ange venu de l'Orient, qui ordonna aux quatre anges de ne pas faire de mal à la terre jusqu'à ce qu'il eût marqué au front les serviteurs de Dieu, 1-3. Et furent marquées 12.000 personnes de chacune des tribus d'Israël, 4-8.

A ce moment la vision change. Jean vit une foule innombrable de toute nationalité qui se tenait devant le trône et devant l'Agneau, chantant leurs louanges, 9, 10. Les anges, les vieillards et les quatre animaux se prosternèrent et célébrèrent la gloire et la puissance de Dieu, 11. 12. A l'interrogation d'un des vieillards, qui lui demanda qui sont ceux qui portent des tuniques blanches, Jean répondit que lui-même le sait. Le vieillard lui expliqua que ce sont ceux qui viennent de la grande tribulation, qui ont blanchi leurs tuniques

dans le sang de l'Agneau. Ils servent Dieu qui les protégera contre toute nouvelle souffrance. L'Agneau les conduira aux sources des eaux de la vie et Dieu les consolera, 13-17.

OUVERTURE DU SEPTIÈME SCEAU : LES SEPT TROMPETTES. VIII, 1-XI, 14.

Le septième sceau sert à introduire une nouvelle série, celle des sept trompettes, qui va annoncer de nouveaux fléaux.

Les six premières trompettes, VIII-IX. — *Septième sceau ; l'ange thuriféraire*, VIII, 1-5. L'Agneau ouvrit le septième sceau et il se fit dans le ciel un silence d'une demi-heure. On donna des trompettes aux sept anges qui se tiennent devant le trône de Dieu, 1, 2. Alors, en guise de prélude, apparut un ange, avec un encensoir d'or, qui reçut des parfums pour les offrir à Dieu avec les prières de tous les saints. La fumée des parfums, symbole des prières des saints, monta devant Dieu, 3, 4. L'ange remplit ensuite l'encensoir du feu de l'autel et le jeta sur la terre, et il y eut des tonnerres et un tremblement de terre, 5.

Les quatre premières trompettes, VIII, 6-12. Alors le premier ange sonna : de la grêle avec du feu mêlé de sang tomba et brûla le tiers de la terre, 6, 7 ; le deuxième ange sonna : une montagne embrasée tomba dans la mer, et changea en sang le tiers de la mer et détruisit le tiers de ses habitants et des navires, 8, 9 ; le troisième ange sonna : l'étoile Absinthe tomba sur le tiers

des fleuves et des sources qui devinrent amères, 10, 11; le quatrième ange sonna : le tiers des astres fut frappé; la clarté du jour et de la nuit fut réduite d'un tiers, 12.

La cinquième trompette, VIII, 13-IX, 12. Un aigle prophétisa malheur à la terre à cause des autres sons des trompettes, qui vont sonner, 13. Le cinquième ange sonna : Jean vit une étoile tombée du ciel, à qui on donna la clef du puits de l'abîme. Elle l'ouvrit et du puits sortit de la fumée, IX, 1, 2; de celle-ci sortirent des sauterelles, à qui on donna un pouvoir semblable à celui des scorpions. On leur ordonna de nuire seulement aux hommes qui n'avaient pas le sceau de Dieu sur leur front, et de les tourmenter pendant cinq mois; alors les hommes voudront mourir et ne le pourront pas, 3-6. Description des sauterelles. Leur roi est l'ange de l'abîme, nommé en hébreu Abaddon et en grec Apollyon, 7-12.

La sixième trompette, IX, 13-21. Le sixième ange sonna. Jean entendit une voix qui ordonna de délier les anges enchaînés sur l'Euphrate, et ils furent déliés, afin de tuer le tiers des hommes, 13-15. Jean entendit le nombre des cavaliers; il en fait la description; le tiers des hommes fut tué par le feu, la fumée et le soufre, qui sortait de la bouche des chevaux, dont le pouvoir malfaisant était dans leurs bouches et leurs queues, semblables à des serpents, et elles ont des têtes, 16-19. Les hommes qui ne furent pas tués, ne se repentirent pas de leur péché, et ils y persévérèrent, 20, 21.

Le petit livre ouvert, X, 1-11. Ici se place un nouvel intermède, analogue à celui du chapitre VII. Il

y est question du sort réservé à Jérusalem; aussi quelques critiques ont-ils pensé que cet intermède était une apocalypse, antérieure à la chute de cette ville, que l'auteur aurait insérée dans son livre, en y ajoutant quelques détails chrétiens lesquels, d'ailleurs, troublaient l'ensemble du morceau. On remarquera que la ruine de Jérusalem joue dans l'Apocalypse le même rôle que dans le grand discours du Seigneur, Mt. XXIV; Mc. XIII; Lc. XXI; elle est le prélude et le symbole de la fin du monde.

La vision de la ruine de Jérusalem est précédée d'une mise en scène particulière. Jean vit un autre ange qui, tout resplendissant, descendait du ciel, portant dans sa main un petit livre ouvert. Il cria d'une voix forte et les sept tonnerres se mirent à gronder. Une voix du ciel ordonna à Jean de ne pas écrire ce qu'ont dit les sept tonnerres, 1-4. L'ange jura par le créateur de tout qu'à la voix du septième ange le mystère de Dieu s'accomplirait, 5-7. Une voix du ciel ordonna à Jean d'aller prendre le petit livre dans la main de l'ange. Jean le demanda à l'ange qui le lui remit en lui disant de l'avaler. Il l'avertit qu'il sera doux et amer à ses entrailles. Mais Jean doit prophétiser encore, 8-11.

Mensuration du temple; les deux témoins; ruine partielle de Jérusalem, XI, 1-13. Ici commence le récit de ce qui se rapporte directement à Jérusalem. Jean reçut un bâton et on lui ordonna de mesurer le temple, l'autel et ceux qui y adorent, mais de laisser en dehors le parvis extérieur du temple, qui a été donné aux gentils qui foulèrent la ville sainte, 1, 2. Dieu suscitera deux

témoins pour prophétiser. Ils sont défendus contre leurs ennemis et ont le pouvoir de frapper la terre de fléaux divers, 3-6. Quand ils auront achevé leur témoignage, la Bête qui monte de l'abîme (l'empire romain) les tuera. Leurs cadavres seront sur la place de la grande ville (là où leur Seigneur a été crucifié), 7, 8. Les païens se réjouissaient, mais trois jours et demi après, un esprit de Dieu entra en eux, et ils se levèrent, et une voix du ciel leur ordonna de monter, et ils montèrent au ciel, à la vue de leurs ennemis effrayés, 9-12. A ce moment, tremblement de terre, qui détruisit un dixième de la ville et des habitants; les autres effrayés rendirent gloire à Dieu, 13.

Voici venir le troisième malheur, 14.

Il semblerait qu'au son de la septième trompette nous devrions avoir immédiatement la description du troisième malheur. Il n'en est rien. La prophétie prend une ampleur nouvelle, avant d'arriver à la catastrophe finale. Les visions qui suivent se présentent dans un ordre confus ; elles ne s'enchaînent pas très régulièrement les unes avec les autres. L'auteur veut raconter ici le triomphe définitif du Christ sur ses adversaires, la consolation finale des chrétiens persécutés, qui résultera de la destruction de leurs ennemis et de leur félicité future. Il montre donc les puissances adversaires du Christ, décrit la lutte entre ces puissances et le Christ, la chute des pouvoirs terrestres, qui personnifiaient ses adversaires, les fléaux qui frappent la terre, le jugement et enfin le triomphe final; le tout est présenté d'une façon assez particulière. On suit assez bien l'idée du

prophète dans ses grandes lignes, mais il y a des retours en arrière dans son exposé ou des anticipations. Il est probable qu'il a utilisé des prophéties antérieures et qu'il ne les a pas suffisamment retravaillées pour les incorporer à son écrit. Toutefois, avant de raconter la lutte finale, l'auteur expose divers combats préparatoires entre la puissance de Dieu et la puissance du mal.

PRODROMES DE LA LUTTE FINALE, XI, 15-XIX, 10.

La septième trompette, XI, 15-19. Au son de la septième trompette, on entendit dans le ciel un chant de triomphe, annonçant la lutte et le jugement, célébrant d'avance la victoire de Dieu et du Christ, qui va être racontée dans les visions suivantes. Dans le ciel des voix fortes proclament que le royaume du monde est remis pour l'éternité au Seigneur et à son Christ. Les vingt-quatre vieillards rendirent grâce à Dieu de ce qu'il avait pris possession de la royauté, 15-17. Sa colère est venue sur les nations révoltées et voici le moment de juger les morts, de récompenser les saints et de perdre les méchants, 18. Dans le ciel s'ouvrit le temple de Dieu et dans le temple l'arche d'alliance et il y eut des tonnerres, des tremblements de terre, 19.

La femme et le dragon, XII, 1-18. Ici commence la description de la lutte entre les puissances du mal et Dieu et son Christ. Une femme, enveloppée du soleil et couronnée d'étoiles, apparut dans le ciel ; elle était enceinte et criait, 1, 2. Un dragon rouge, dont la queue balayait le tiers des étoiles, se tint devant la femme

pour dévorer l'enfant qui allait naître, 3, 4. Elle mit au monde un enfant mâle, qui doit paître les nations avec une verge de fer (le Messie). L'enfant fut enlevé vers Dieu et la femme s'enfuit au désert dans une retraite que Dieu lui a préparée pour douze cent soixante jours, 5, 6.

Ici l'auteur raconte le combat du dragon avec Michel et ses anges, lequel semble rompre le fil du récit; il n'en est rien. Le dragon, vaincu ainsi que ses anges, fut chassé du ciel, 7, 8; l'antique serpent, appelé diable et Satan, fut rejeté sur la terre, 9. Alors Jean entendit dans le ciel une voix qui proclamait la royauté du Seigneur et de son Christ et la défaite de l'accusateur des frères. Mais ceux-ci l'avaient vaincu par le sang de l'Agneau et l'effusion de leur sang. Malheur à la terre où le diable en fureur est descendu, 10-12. La lutte entre la femme et le dragon continue sur la terre.

Le dragon poursuivit la femme, qui a reçu les ailes du grand aigle pour atteindre sa retraite au désert, 13, 14. Le serpent lança derrière elle comme un fleuve d'eau, mais la terre l'absorba, 15, 16. Irrité, le dragon fit la guerre aux autres enfants de la femme, qui gardent les commandements de Dieu et la foi en Jésus-Christ. Il se plaça sur le bord de la mer, 17, 18.

La Bête qui monte de la mer, XIII, 1-10. Le prophète décrit maintenant la guerre qui est faite par la puissance du mal aux fidèles du Christ, guerre qu'il vient d'annoncer. Jean vit monter de la mer une Bête qui avait dix cornes et sept têtes et sur celles-ci un

nom de blasphème. Le dragon lui donna son pouvoir, 1, 2. Une des têtes de la Bête, mortellement blessée, était guérie. Toute la terre adorait et admirait la Bête, qui proférait des blasphèmes contre Dieu et son tabernacle, 3-6. La Bête vainquit les saints et eut autorité sur toute la terre; elle fut adorée par ceux dont le nom n'est pas dans le livre de la vie de l'Agneau, 7, 8. L'auteur engage celui qui a des oreilles à comprendre. Qu'il ne résiste pas au mal, 9, 10.

La Bête qui monte de la terre, XIII, 11-18. La lutte qui était générale devient particulière; elle prend un caractère local. Jean vit monter de la terre une Bête, qui avait deux cornes et parlait comme un dragon; elle exerçait la puissance de la première Bête sous les yeux de celle-ci et la faisait adorer, 11, 12. Elle faisait descendre le feu du ciel sur la terre et persuadait aux hommes de faire une statue de la Bête et elle la fit parler. Elle fit tuer ceux qui ne l'adoraient pas, 13-15. Elle ordonna que tous reçussent une marque sans laquelle on ne pouvait ni acheter ni vendre. Cette marque était le nombre du nom de la Bête, 666, 16-18.

L'Agneau et le concert des cieux, XIV, 1-5. En opposition au triomphe de la Bête l'écrivain place le règne de l'Agneau. Jean vit l'Agneau qui était sur la montagne de Sion avec 144.000 élus, qui portaient son nom et celui de son Père, 1. Il entendit comme une voix de grosses eaux et la voix de joueurs de harpes. Ils chantaient un cantique nouveau que seuls les 144.000 rachetés pouvaient apprendre, 2, 3. Ceux-ci sont vierges et suivent partout l'Agneau; ils ont été rachetés et sont

les prémices pour Dieu et pour l'Agneau ; ils ne mentent pas, 4, 5.

Prélude du jugement, XIV, 6-13. La vision qui suit est un prélude; les anges viennent annoncer l'imminence du jugement. Jean vit un ange portant un Évangile éternel, qui doit être annoncé à tous, et invitant les hommes à craindre et à adorer le Dieu créateur, car l'heure de son jugement est venu, 6, 7. Un second ange annonçait la chute de Babylone, 8. Un troisième menaçait quiconque adorait la Bête et portait sa marque, de tourments éternels et sans repos, 9-11. Le prophète exhorte les saints à la patience et à la foi en Jésus, 12. Il entendit une voix du ciel qui lui dit : Heureux ceux qui dès à présent meurent dans le Seigneur, leurs œuvres les suivent, 13.

La moisson et la vendange, XIV, 14-20. Le jugement futur est maintenant préfiguré par des actes symboliques. Jean vit une nuée blanche et assis dessus comme un fils d'homme, tenant une faux, 14. Sur l'ordre d'un ange, celui-ci lança sa faux sur la terre et celle-ci fut moissonnée, 15, 16. Parut un ange tenant une faucille tranchante, qui, sur l'ordre d'un ange sorti de l'autel, lança sa faucille sur la vigne de la terre et la vendangea. Jetée dans la cuve de la colère de Dieu, la vendange fut foulée hors de la ville et le sang qui déborda atteignit le mors des chevaux, 17-20.

Les sept coupes, XV-XVI. — *Le chant des vainqueurs de la Bête; Préparatifs,* XV, 1-8. Le jugement va commencer. Jean décrit d'abord la mise en scène.

Il vit dans le ciel sept anges tenant les sept der-

niers fléaux de la colère de Dieu; ceci est la suscription du morceau. Il prélude ensuite par un chant de triomphe anticipé à la gloire de Dieu au moment où la justice divine va s'exercer. Les vainqueurs de la Bête, debout sur la mer de verre, chantaient les cantiques de Moïse et de l'Agneau, 1-4. Alors, le temple s'ouvrit et sept anges sortirent. Un des quatre animaux donna à chacun une coupe d'or pleine de la colère de Dieu, 5-7. Le temple fut rempli de fumée, 8.

Effusion des sept coupes, XVI, 1-21. Une voix forte vint du temple, ordonnant aux anges de verser les sept coupes, 1. Le premier ange versa sa coupe sur la terre, et un ulcère frappa les adorateurs de la Bête, 2. Le deuxième versa sa coupe sur la mer qui devint comme du sang, 3. Le troisième versa la sienne dans les rivières qui furent changées en sang, 4. L'ange des eaux proclama la justice de ce jugement, par lequel Dieu donna à boire du sang à ceux qui ont versé le sang des saints, 5-7. Le quatrième ange versa sa coupe sur le soleil qui brûla les hommes. Ceux-ci ne se convertirent pas, 8, 9. Le cinquième versa sa coupe sur le trône de la Bête et son royaume fut plongé dans les ténèbres ; et les hommes blasphémèrent et ne se repentirent pas, 10, 11. Le sixième versa sa coupe sur l'Euphrate, qui fut desséché pour laisser passer les rois de l'Orient, 12. Des bouches du dragon, de la Bête et du faux prophète sortirent des esprits impurs, semblables à des grenouilles. Ils allèrent rassembler les rois de la terre pour le combat du grand jour de

Dieu. Le rassemblement eut lieu à Harmagédon, 13, 14, 16. Ici, le prophète rappelle que la venue de Dieu sera semblable à celle d'un voleur; heureux donc celui qui veille, 15.

Jean voit maintenant la fin du drame. Le septième ange versa sa coupe dans l'air et une voix sortit du temple disant : C'en est fait. Il y eut des éclairs, des tonnerres et un grand tremblement de terre, 17, 18. La grande ville se divisa en trois parties; les villes des nations tombèrent; les îles et les montagnes disparurent et des grêlons énormes tombèrent, mais les hommes blasphémèrent Dieu, 19-21.

Chute de Babylone, XVII, 1-XIX, 10. Un des anges qui tenaient les sept coupes montre à Jean le jugement de la grande prostituée, c'est-à-dire de Rome. Le prophète décrit la chute de Babylone, figure de Rome, par des symboles assez peu concordants et qu'il est difficile d'expliquer.

La grande courtisane et la Bête, XVII, 1-18. Jean vit une femme, assise sur une Bête écarlate qui avait sept têtes et dix cornes ; elle portait une parure magnifique et tenait dans ses mains une coupe remplie d'abominations, et sur son front était écrit un nom symbolique : Babylone la grande, 1-5. Elle s'est enivrée du sang des saints, 6.

Cette prostituée, c'est Rome, et la Bête écarlate, c'est l'empire romain. L'ange explique à Jean étonné cette vision symbolique. Mais l'explication est peu claire par ce fait que la Bête est tantôt le siège sur lequel est assise la femme, tantôt un personnage. On pourrait

croire que le voyant conçoit d'abord la Bête comme la puissance romaine en général, puis l'individualise.

La Bête était et elle n'est plus, mais elle doit remonter de l'abîme à l'étonnement de ceux dont les noms ne sont pas écrits dans le livre de vie, 7, 8. On a cru que la Bête ici mentionnée, était Néron persécuteur, qui, d'après la légende, n'était pas mort et devait revenir de chez les Parthes où il s'était caché.

Mais la Bête avait sept têtes, qui sont les sept montagnes sur lesquelles la femme est assise, 9, allusion à Rome, la ville aux sept collines, urbs septicollis. Ces sept têtes sont aussi sept rois : cinq sont tombés, le sixième subsiste, le septième régnera peu de temps; la Bête qui était et n'est plus était du nombre des sept et sera un huitième roi, 10, 11.

Cette Bête est donc identique à celle qui avait sept cornes. Le voyant personnifie l'empire romain, la Bête à sept cornes, dans un empereur, qui a été un des sept et sera le huitième, ce qui est une allusion nouvelle à Néron, revenu à la vie, mais dans la pensée du voyant s'applique probablement à Domitien, qui est un nouveau Néron. Ce passage d'un symbolisme à un autre n'est pas clair.

Les dix cornes de la Bête sont dix rois qui s'uniront avec la Bête, 12. Ces rois sont-ils ceux qui se sont assemblés dans la plaine d'Harmagédon, ou bien sont-ils les proconsuls romains qui avaient un pouvoir presque royal?

Ils donnent leur pouvoir à la Bête et ils combattront

l'Agneau, mais l'Agneau les vaincra, 13, 14. Ceci est une anticipation, car l'Ange explique à Jean que les dix cornes et la Bête dépouilleront la courtisane et la brûleront. (Est-ce en souvenir de Néron détruisant Rome par le feu ?) Ceux-ci sont les exécuteurs du dessein de Dieu sur la femme qui est la ville, ayant la royauté sur les rois de la terre, 15-18.

Annonce de la chute de Babylone, XVIII, 1-24. Un autre ange publia d'une voix puissante la chute de Babylone qui est devenue un repaire de démons, 1-3.

Le voyant revient sur cette chute de Babylone, qui n'est pas encore accomplie. Aurions-nous ici un morceau antérieur, intercalé à cet endroit?

Une voix du ciel qui est celle de Dieu ordonna à son peuple de sortir de Babylone de peur de prendre part à ses fautes et de partager ses maux. Car il lui sera rendu le double selon ses œuvres; elle s'est enorgueillie, et en un jour les fléaux s'accumuleront sur elle et elle sera consumée par le feu, 4-8.

Ainsi que Jésus l'avait annoncé, tous les peuples se lamenteront; les rois de la terre qui ont partagé ses impuretés se lamenteront à distance sur la destinée de la grande ville, 11-16. Les marins s'écriaient de loin en voyant la fumée de ses embrasements : Quelle ville est semblable à la grande ville! et ils se lamentaient, 17-19. Le ciel et les saints sont invités à se réjouir, car Dieu leur a fait justice d'elle, 20. Un ange jeta alors une grande meule dans la mer en disant : Ainsi sera lancée Babylone et elle ne reparaîtra plus. On n'entendra plus chez elle aucun bruit parce qu'elle a séduit

les nations et fait couler le sang des prophètes et des saints, 21-24.

Chant de triomphe, XIX, 1-10. Après cela Jean entendit dans le ciel la voix d'une foule nombreuse qui louait Dieu dont les jugements sont justes, car il a jugé la courtisane et vengé le sang de ses serviteurs, 1-4. Et tous s'unirent, les vingt-quatre vieillards, les quatre animaux et la voix puissante d'une foule nombreuse, pour répéter : Alleluia, le Seigneur notre Dieu règne ; voici les noces de l'Agneau. Son épouse est prête, 5-8.

L'ange ordonna à Jean d'écrire : Heureux ceux qui sont appelés aux noces de l'Agneau. Jean se prosterna aux pieds de l'ange pour l'adorer ; celui-ci déclara qu'il était un serviteur de Dieu et ordonna à Jean d'adorer Dieu, 9, 10.

TRIOMPHE FINAL, XIX, 11-XXII, 5.

La victoire du Christ, XIX, 11-21. Jean décrit le second combat et le second triomphe de Dieu sur les puissances du mal ; la victoire du Christ sur la Bête et les rois ses alliés. Il débute par une description du Christ vainqueur. Il vit le ciel ouvert et, monté sur un cheval blanc, le Fidèle et le juste Juge ; son nom, le Verbe de Dieu, était connu de lui seul, 11-13. Revêtu d'une tunique ensanglantée, il était suivi des armées célestes et de sa bouche sortait une épée aiguë ; sur lui était cette inscription : Roi des rois et Seigneur des Seigneurs, 14-16. Un ange appela les oiseaux du ciel à

venir dévorer les chairs des rois et des hommes de toute condition, 17, 18. Jean vit alors la Bête et les rois de la terre assemblés pour le combat contre le Christ. La Bête et le faux prophète furent pris et précipités vivants dans la fournaise, 19, 20. Les autres furent tués par l'épée du Christ et dévorés par les oiseaux, 21.

Le millenium, XX, 1-6. Avant la lutte finale, les élus jouiront d'un repos de mille ans. Jean vit un ange enchaîner le dragon, c'est-à-dire le diable ou Satan, et le jeter dans l'abîme afin que, pendant mille ans, il ne séduisît pas les nations; ensuite, il sera délié pour quelque temps, 1-3. Jean décrit ensuite le bonheur des élus pendant mille ans. Jean vit des juges assis sur des trônes, et les âmes des martyrs qui n'avaient pas adoré la Bête; ils régneront avec le Christ pendant mille ans, 4. C'est la première résurrection, à laquelle ne participent pas les autres morts. Heureux ceux qui ont part à cette résurrection; ils seront prêtres de Dieu et du Christ, 5, 6.

Lutte finale, XX, 7-10. Quand les mille ans seront accomplis, Satan sera délivré et il ira séduire les nations de la terre, qui viendront investir le camp des saints et la ville bien armée. Mais le feu du ciel les dévora, 7-9. Le diable fut jeté dans le gouffre de feu où il souffrira éternellement avec la Bête et le faux prophète, 10.

La résurrection générale et le jugement dernier, XX, 11-15. Après cette victoire définitive aura lieu la résurrection générale et le jugement dernier. Jean vit un trône blanc et devant celui qui l'occupait la terre et

le ciel s'enfuirent, 11. Les morts se tenaient devant le trône. Des livres furent ouverts, ainsi que le livre de vie. Les morts furent jugés selon leurs œuvres inscrites dans les livres, 12. La mer, la mort et l'Hadès rendirent les morts, 13. La mort, l'Hadès et ceux qui ne furent pas trouvés inscrits dans le livre de vie furent jetés dans l'étang de feu, qui est la seconde mort, 14, 15.

La nouvelle Jérusalem, XX, 1-XXII, 5. Jean décrit maintenant le séjour et le bonheur des élus. Les idées sont empruntées en partie à l'eschatologie juive. Jean vit un ciel nouveau et une terre nouvelle, et il vit descendre du ciel la Jérusalem nouvelle, parée comme une épouse. Il entendit une voix qui disait : Voici la demeure où Dieu habitera avec les hommes ; il n'y aura plus ni souffrance ni mort, 1-4. Je renouvelle toutes choses ; je suis l'alpha et l'oméga. Je ferai boire gratuitement l'eau de la vie à celui qui est altéré ; le vainqueur sera mon fils. Mais les méchants auront en partage le gouffre de feu, 5-8. Un ange montra ensuite à Jean la ville sainte, l'épouse de l'Agneau. Il le transporta sur une montagne et Jean vit Jérusalem, qui descendait d'auprès de Dieu, resplendissante de lumière, 9-11. Il vit sa haute muraille, ses portes, ses dimensions, les pierres précieuses avec lesquelles elle était bâtie, 12-21. Il n'y vit point de temple, car son temple c'est le Seigneur Dieu et son Agneau. Les nations et les rois de la terre lui rendent hommage ; rien de souillé n'y entrera, 22-27.

Jean vit ensuite un fleuve d'eau de la vie et un arbre de vie. Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la

ville et ses serviteurs l'adoreront. Dieu les éclairera et ils régneront éternellement, XXII, 1-5.

ÉPILOGUE, XXII, 6-21.

L'ange certifia à Jean que ces paroles étaient vraies, car elles procèdent du Dieu des esprits prophétiques. Voici que je viens bientôt, dit le Seigneur, 6, 7. Jean affirme que c'est lui qui a entendu et vu ces choses, 8[a]. Il voulut adorer l'ange, mais celui-ci le lui défendit et lui dit d'adorer Dieu, 8[b], 9. Il lui ordonna de ne pas sceller ce livre de prophéties, car le moment est proche; que l'injuste et le juste restent tels qu'ils sont, 10, 11.

Jésus prit alors la parole. Il vient apportant à chacun la rétribution selon ses œuvres. Il est éternel. Heureux ceux qui lavent leurs tuniques afin d'avoir part à l'arbre de vie. Dehors, les méchants! Il est le rejeton de David. Il a envoyé son ange, son messager, pour attester ces choses dans les églises, 12-16.

L'Esprit et l'épouse disent : Viens! au Seigneur; que celui qui entend dise aussi : Viens! Que celui qui a soif vienne puiser gratuitement de l'eau de la vie! 17, 18. Jean menace de châtiments divins celui qui ajoutera quelque chose à ce livre ou en retranchera quelques paroles, 19. Celui qui atteste ces choses dit : Oui, je viens bientôt. Et Jean ajoute : Viens, Seigneur Jésus! 20, et il souhaite la grâce du Seigneur Jésus à tous les saints, 21.

§ 11. Histoire littéraire de l'Apocalypse.

Le livre de l'Apocalypse a laissé peu de traces dans la littérature chrétienne primitive, et il a été assez rarement mentionné par les écrivains ecclésiastiques. Cela s'explique par la perte que nous avons faite de presque tous les écrits montanistes du IIe-IIIe siècle. On a voulu voir des souvenirs de l'Apocalypse dans Ignace martyr.

Eph. XV, 3 : ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοί, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν Θεός.	*Ap.* XXI, 3 : καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται.
Philad. VI, 1 : στηλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων.	*Ap.* III, 12 : ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ... καὶ γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ μου.
VI, 13 : λέγει δὲ Κύριος· Ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.	*Ap.* XXI, 5 : καὶ εἶπεν ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ· Ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα.

L'Apocalypse cependant était connue dans la deuxième moitié du IIe siècle. Elle l'était probablement de Papias, certainement de Justin, de Méliton de Sardes, d'Apollonius, IIIe siècle, qui se serait servi contre les Montanistes des témoignages de l'Apocalypse de Jean, de Théophile d'Antioche, qui l'aurait citée. Dans la lettre des églises de Vienne et de Lyon, 177 après Jésus-Christ, on relève trois passages qui rappellent d'assez près l'Apocalypse, XIV, 4; XIX, 9; XXII, 11. La citation est précédée une fois de la formule : ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ [1].

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.* V, 1, 58.

Irénée a cité fréquemment l'Apocalypse, en la nommant quelquefois; Harvey [1] a signalé vingt passages du traité *Adv. Haereses,* rappelant plus ou moins l'Apocalypse. A la page 222, on trouve citée textuellement *Ap.* I, 12-17 et I, 17, 18; p. 223, *Ap.* V, 6 et *Ap.* XIX, 11-17, etc. Le Pasteur d'Hermas a employé deux fois l'expression apocalyptique : ἡ θλίψις ἡ μεγάλη. Le symbolisme de l'Apocalypse a inspiré celui du Pasteur; les points de contact entre les deux écrits sont nombreux. Dans l'un et dans l'autre, l'Église est une femme et son ennemie une bête sauvage; il est parlé du livre de vie, de vainqueurs vêtus de robes blanches et portant des palmes et des couronnes. Tertullien a cité très souvent l'Apocalypse, surtout dans ses écrits entachés de montanisme. Les descriptions imagées des Actes de Perpétue et de Félicité, 4, 18, rappellent celles de l'Apocalypse. Clément d'Alexandrie a souvent cité l'Apocalypse [2] et la tient pour Écriture [3].

Dès le commencement du IIe siècle, l'Apocalypse était répandue dans toute l'Église, puisqu'il est des écrivains comme Marcion, les Aloges et peut-être le prêtre romain Gaïus qui la rejettent; d'autres, comme Hippolyte, Cyprien, Origène, qui en citent des passages; d'autres qui, d'après Denys d'Alexandrie, l'ont en estime; d'autres enfin, comme Denys d'Alexandrie, qui en discutent l'origine. Lorsque nous étudierons en détail la canonicité de ce livre dans un prochain volume,

1. Irénée, *Adv. Haer.*, t. II, p. 523.
2. *Paed.* I, 6, 36; II, 10, 108; *Strom.* III, 18, 106, etc.
3. *Paed.* II, 12, 119.

nous verrons que, accepté en Occident, il a été rejeté des canons orientaux. D'après Eusèbe [1], les uns repoussent l'Apocalypse de Jean, comme apocryphe, les autres l'admettent parmi les homologoumènes : τὴν Ἀποκάλυψιν Ἰωάννου... ἥν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις. Amphiloque d'Iconium porte le même jugement : les uns acceptent l'Apocalypse de Jean, la plupart la qualifient d'apocryphe, νόθον. Cependant Athanase la place dans son canon des Livres saints, et finalement les églises orientales l'ont adoptée.

§ 12. — Histoire de l'interprétation de l'Apocalypse.

L'histoire de l'interprétation de l'Apocalypse commence aux premiers siècles chrétiens et se poursuit encore. Cette interprétation a subi toutes les phases de l'exégèse biblique et a été tour à tour littérale ou allégorique, eschatologique ou historique, ou l'une et l'autre ; elle est, actuellement, surtout critique et documentaire.

Saint Justin, le premier, parle des mille ans que le voyant annonça pour les fidèles dans le Christ. Saint Irénée donne des symboles de l'Apocalypse une interprétation à un certain degré historique et littérale : le nombre de la Bête est peut-être le mot grec, Λατεῖνος, mais plutôt Τεῖταν ; l'empire romain sera brisé en dix royaumes et Rome réduite en cendres. Les justes régneront mille ans dans la nouvelle Jérusalem. Hippolyte

1. *Hist. eccl.* III, 25, 4.

précise l'interprétation d'Irénée. La première Bête est l'empire romain, blessé à mort, mais restauré par l'Antichrist; la femme avec l'enfant est l'Église. Babylone, c'est Rome; les deux témoins sont Énoch et Élie.

A Alexandrie, on donna à l'Apocalypse un sens spirituel. Pour Clément d'Alexandrie, les vingt-quatre vieillards sont un symbole de l'égalité du juif et du gentil dans l'Église chrétienne; les pierres, diversement colorées, de la cité de Dieu, représentent la grâce multiple de l'enseignement apostolique. Pour Origène, le livre scellé, c'est l'Écriture dont le Christ seul a la clef. Méthodius d'Olympe croit que le fils de la Femme n'est pas le Christ, mais l'âme baptisée dans laquelle le Christ est né. Les sept têtes du dragon sont les sept plus grands péchés, les dix cornes sont la contre-partie des dix commandements.

Les Latins se rattachent à l'interprétation d'Irénée et d'Hippolyte. Pour Tertullien, Babylone c'est Rome. La Bête de la mer c'est l'Antichrist. Victorinus de Pettau, 303, le premier écrivain latin qui ait donné un commentaire sur l'Apocalypse, voit dans ce livre une série de visions parallèles qui se rapportent aux mêmes événements. Son interprétation est historique, mais vise les fins dernières. Tyconius, fin du IVe siècle, prélude à l'exégèse fantaisiste de la Réforme par son application du texte de l'Apocalypse aux luttes de son église donatiste avec l'Église catholique. Il a donné cinq règles d'interprétation, qui ont été plus ou moins suivies par les exégètes latins : Augustin, Jérôme, Primasius, Cassiodoret Apringius, Bède, Beatus. D'après

la quatrième règle, l'exégète pouvait passer insensiblement d'un nom qui suggérait un objet particulier au fait universel, qui était symbolisé. De là sont nées ces interprétations, où la fantaisie des auteurs s'est donné libre carrière.

En Orient, Œcumenius, VIe siècle, fut le premier écrivain grec qui donna un commentaire de l'Apocalypse, lequel, découvert par Diekamp dans un manuscrit de Messine, n'a pas été encore publié. Andreas de Césarée nous a laissé une Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν, précieuse pour ses citations d'écrivains ecclésiastiques depuis Papias jusqu'à Cyrille d'Alexandrie. Il allégorise souvent à la manière d'Origène, mais il signale aussi les accomplissements historiques des visions apocalyptiques. Il a essayé de concilier les interprétations d'Irénée, d'Origène et de Tyconius; c'est un syncrétiste. Aréthas, Xe siècle, a abrégé le commentaire d'Andreas.

En Occident, Berengaud, IXe siècle, s'efforce de montrer que l'Apocalypse est une vision de toute l'histoire de l'humanité. Son interprétation est à la fois mystique et historique. Joachim de Flore, fin du XIIe siècle, établit la correspondance entre l'Apocalypse et les événements du XIIe siècle. Jean Oliva, un autre franciscain, pense que l'Antichrist sera un pseudo-pape. Nicolas de Lyre, XIVe siècle, revient à l'interprétation historique; d'après lui, le millenium a commencé avec la fondation des ordres mendiants.

Pour les exégètes de la Réforme, l'Antichrist c'est la Papauté. Le Jésuite Ribeira pense que l'Apocalypse

parle des événements de son temps et prédit les fins dernières. Les commentateurs catholiques se sont ralliés d'ordinaire à cette explication. Les protestants ont préféré trouver dans l'Apocalypse une prédiction de tous les événements qui se sont accomplis depuis Domitien jusqu'à leur temps. Il faut arriver à notre époque pour trouver une méthode d'interprétation modifiée par les hypothèses critiques, dont nous avons parlé précédemment. Signalons le système récent de Gunkel[1], lequel est une protestation contre l'interprétation historique de l'Apocalypse. L'auteur, soutient-il, n'a pas fait allusion aux événements de son temps, ni prédit les événements futurs; il a mis en œuvre les traditions apocalyptiques qui, de Babylone, se sont propagées à travers les livres bibliques pour aboutir à l'Apocalypse. Il signale dans tout le livre quelques traces de cette tradition, mais ne l'expose en détail que pour le chapitre XII. La femme et le dragon rappellent le mythe babylonien de la lutte entre Tiâmat et Marduk. Le dragon est Tiâmat et l'enfant qu'il veut dévorer, c'est Marduk. Il explique par les légendes babyloniennes cette femme qui, d'après l'Apocalypse, est vêtue du soleil, qui a la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles; le dragon qui, de sa queue, balaie le tiers des étoiles, et qui, malgré sa défaite par Michaël, poursuit encore la femme, laquelle d'abord dans le ciel, vêtue du soleil, est ensuite sur la terre, fuyant avec les deux ailes du grand aigle.

1. *Schöpfung und Chaos.*

Dans un nouveau travail [1], Gunkel a poursuivi l'établissement de son hypothèse. Il explique par la mythologie babylonienne les sept esprits, les vingt-quatre vieillards, les quatre animaux, la Jérusalem céleste, les deux témoins, le livre aux sept sceaux, et leur trouve des analogues dans la tradition apocalyptique.

Barton [2] signale encore comme issus de la tradition babylonienne les symboles suivants : la Bête qui monte de la mer et celle qui monte de la terre, les sauterelles qui ressemblaient à des chevaux et avaient des queues semblables à celles des scorpions et, plus loin, les chevaux à têtes de lions et à queues de serpents, le nombre trois temps et un demi-temps, les 42 mois, le nombre 666.

Jeremias [3] a cherché aussi dans l'histoire des religions une explication des symboles de l'Apocalypse. Bousset [4] s'est rallié à cette hypothèse de l'interprétation mythologique de l'Apocalypse, en constatant une tradition eschatologique sur l'Antichrist.

Le dernier commentateur de l'Apocalypse, le D[r] H. Barclay Swete, reconnaît que les écrits juifs canoniques ont exercé une certaine influence sur les idées et les images de l'Apocalypse, mais ce livre doit être expliqué par le but que s'est proposé l'auteur, et par les circonstances historiques qui lui ont donné naissance. Il rattache donc une partie des visions à la

1. *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, Göttingen, 1903.
2. *The Am. Journal of Theology*, p. 790, Chicago, 1898.
3. *Babylonisches im N. T.*, Leipzig, 1905.
4. *Die Offenbarung Johannis.*

destinée future de l'empire romain et les autres aux temps à venir, c'est-à-dire aux fins dernières [1].

Sanday [2] croit que l'Apocalypse décrit la lutte mortelle déclarée entre l'empire romain et le christianisme. L'empire était résumé dans la personne de l'empereur et sa religion était le culte des empereurs. Un essai avait été fait pour imposer ce culte à tous, même aux chrétiens. Ceux-ci, déclare le prophète, pouvaient résister jusqu'à la mort et leur résistance ne sera pas vaine. Déjà la lutte entre la puissance du mal et celle du bien a eu lieu dans le ciel, et Satan a été vaincu. Actuellement, on tente plus strictement d'imposer le culte impérial aux chrétiens, et la pression va augmenter; le prophète encourage ses frères à la résistance et leur promet le secours des puissances célestes. Satan touche à sa fin; le Seigneur vient.

§ 13. — Caractères doctrinaux de l'Apocalypse.

L'Apocalypse est très riche en enseignements théologiques, lesquels, bien que se rattachant étroitement aux enseignements des évangiles ou de saint Paul, présentent un nouvel aspect ou un développement des doctrines chrétiennes.

Sur Dieu, l'Apocalypse reproduit exactement les enseignements de l'Ancien Testament. Dieu est celui qui est, I, 4, de l'Exode; le trois fois saint, IV, 8,

1. *The Apocalypse of St. John*, c. XII.
2. *The Apocalypse; Journ. of theol. Studies*, vol. VIII, p. 482, London, 1907.

d'Isaïe; le Seigneur du ciel, XI, 13, de Daniel. Il reçoit tous les titres qui, dans les Septante, sont donnés à Dieu : ὁ ὤν, ὁ ζῶν, ὁ παντοκράτωρ, ἅγιος, ὅσιος, ἀληθινός, ἰσχυρός, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος. Il est éternel, l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin; il est le suprême roi de l'univers, dont il est le créateur, le juge de l'humanité, celui qui récompensera les bons et punira les méchants. En face du paganisme, qui divinise même des créatures encore vivantes, l'auteur de l'Apocalypse professe que Dieu seul est adorable. A deux reprises, il proteste contre l'adoration des anges, une hérésie que Paul avait déjà combattue dans ses épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens.

La figure de Jésus-Christ, fils de l'homme et fils de Dieu, est présentée dans l'Apocalypse en son plein développement. Il est comme un fils d'homme; il est le premier né d'entre les morts, I, 5; le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David, V, 5; XXII, 16; il était mort, mais il vit maintenant aux siècles des siècles, I, 18; il est l'Agneau immolé, V, 6; mais il est assis avec son Père sur son trône, III, 21. L'auteur de l'Apocalypse nous décrit l'aspect du Christ glorifié, triomphant dans le ciel, I, 14-17; XIV, 14; XIX, 11, ss.; il énumère ses prérogatives. S'il ne le qualifie pas positivement de Dieu, il lui donne tous les titres de Dieu; il est le vivant, I, 18, le saint, le vrai, III, 3, l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, XIX, 16; XXII, 13. Tous les passages de l'Ancien Testament où il est parlé de Dieu, sont ap-

pliqués à Jésus-Christ; il est le Seigneur des seigneurs, le Roi des rois, *Deut.* X, 17 et *Ap.* XVII, 14. Pour moi je reprends, dit Dieu, et je châtie tous ceux que j'aime, *Prov.* III, 12 et *Ap.* III, 19; l'Agneau a les sept esprits de Dieu, envoyés par toute la terre, *Zach.* IV, 10 et *Ap.* V, 6. Il est le Fils de Dieu, II, 18; son nom est la parole de Dieu, XIX, 13.

L'existence et l'action du Saint-Esprit sont très nettement marquées dans l'Apocalypse. Devant le trône de Dieu brûlaient sept lampes ardentes, qui sont les sept esprits de Dieu, IV, 5; l'agneau avait sept yeux, qui sont les esprits de Dieu envoyés par toute la terre, V, 6. C'est en esprit que le prophète a contemplé ses visions, I, 10; IV, 2; XIII, 3; XXI, 10; c'est l'esprit de prophétie qui rend témoignage au Christ, XIV, 10; le Seigneur est le Dieu des esprits prophétiques, XXII, 6.

On pourrait trouver aussi dans l'Apocalypse des indications sur le salut, ἡ σωτηρία, attribut de Dieu et du Christ, XII, 10; XIX, 1; sur l'Agneau qui, par son immolation sanglante, a racheté l'humanité, I, 5; V, 9; VII, 14; XII, 11; sur la foi en Jésus, II, 13, 19; XIII, 10; XIV, 12; sur les œuvres des fidèles, II, 2, 19; III, 1, 8, 15; XIX, 8; XIV, 13; XV, 3; XX, 12; XXII 12.

Les anges jouent un rôle prépondérant dans l'Apocalypse. Ce sont les serviteurs et les agents de Dieu dans tous les actes à accomplir. Ils adorent Dieu devant son trône, VII, 11; VIII, 2; ils sont envoyés par Dieu, XXII, 6; ils président aux forces de la nature, VII, 1; XVI, 1; ils exécutent les jugements de Dieu,

VIII, 6; XII, 14; ils combattent pour Dieu contre les puissances du mal, XII, 7; XIX, 14; ils sont les gardiens des églises, II, 1, 12, etc.; ils offrent les prières des saints, VIII, 3, 4. Enfin, l'Apocalypse parle des anges déchus, de l'antique serpent, appelé le diable et Satan, XII, 9; XX, 2.

Les fins dernières de l'homme sont l'objet propre de ce livre et nous n'avons pas à revenir en détail sur les enseignements qu'il nous donne à ce sujet, puisque nous les avons fait ressortir dans l'analyse que nous avons donnée de l'Apocalypse. Ils se résument dans les lignes suivantes : signes précurseurs de la fin du monde, fléaux qui frappent l'humanité, lutte contre les puissances du mal, triomphe du Christ, première résurrection des justes et millenium, nouvel assaut de Satan délivré, sa défaite définitive, résurrection générale, jugement, la seconde mort, l'enfer pour les méchants, le règne éternel des justes dans la Jérusalem nouvelle.

§ 14. — Caractères linguistiques de l'Apocalypse.

Remarquons tout d'abord que le texte de l'Apocalypse est très corrompu et qu'il offre de nombreuses variantes grammaticales. La plupart des irrégularités grammaticales que nous citons sont extraites de certains manuscrits, de l'Alexandrinus en particulier, le plus ancien de ceux que nous possédons; elles ont été corrigées d'ordinaire dans les manuscrits plus récents et dans le Textus receptus.

1. *Vocabulaire.* L'Apocalypse contient 913 mots distincts; 42 sont des noms de personnes ou de lieux. 108 mots n'ont pas été employés dans les autres écrits du Nouveau Testament... : ἄλφα, ἄμωμον, διαυγής, διπλοῦν, ἐνδώμησις, ζηλεύειν, θειώδης, κρυσταλλίζειν, ῥέδη, etc. 70 de ces mots se retrouvent dans les Septante : ἀκμάζειν, βασανισμός, βότρυς, δράκων, καῦμα, κυκλόθεν, etc.

Relativement à sa longueur, l'Apocalypse est celui des livres du Nouveau Testament qui contient le plus d'ἅπαξ λεγόμενα; il y a 1/8 de ses mots qui sont des ἅπαξ, tandis que Marc en a 1/16. Ceci s'explique par le contenu de l'Apocalypse, où dominent la mention d'objets d'usage peu ordinaire et la description de spectacles extraordinaires et étranges. L'énumération des marchandises, XVIII, 11-13, fournit 12 ἅπαξ et la liste des pierres précieuses, XXI, 19, en contient 10. 98 mots sur 913 n'ont été employés qu'une fois dans le Nouveau Testament ou par un seul écrivain du Nouveau Testament : ᾄδειν, ἀρνίον, γλυκύς, καπνός, μαστός, etc. C'est avec Paul et Luc que l'Apocalypse a le plus d'ἅπαξ communs : 33 avec Paul, 30 avec Luc, 9 avec Matthieu, 8 avec Jean, 6 avec Jacques, 5 avec Marc, 3 avec Hébreux, 2 avec Pierre. Cet emploi des mêmes ἅπαξ par l'Apocalypse, Paul et Luc a sa cause dans ce fait que les trois écrivains étaient dans les mêmes conditions de vie et s'adressaient aux mêmes peuples parlant les mêmes dialectes grecs.

On compte 9 mots : Ἀβαδδών, Ἀπολλύων, Ἁρμαγεδών, βιβλαρίδιον, ἡμίωρον, κατάθεμα, κατήγωρ, Νικολαΐτης, χαλκολίβανος, qu'on trouve dans l'Apocalypse pour la première

fois. 4 sont des noms propres, probablement de l'invention de l'écrivain; κατήγωρ est une variante pour κατήγορος, ἡμίωρον pour ἡμιώριον.

Les manuscrits offrent des particularités remarquables d'orthographe : χρυσᾶν pour χρυσῆν, I, 13; κεκοπίακες pour κεκοπίακας, II, 3; εἶχαν pour εἶχον, IX, 8 etc.

Ce qui donne à la langue de l'Apocalypse une couleur particulière, c'est le grand nombre d'expressions et de tournures de phrase qui reviennent souvent : πιστὸς καὶ ἀληθινός, ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω, μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδού, ὁ καθήμενος ἐπὶ τὸν θρόνον, οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς; de phrases à peu près semblables ou exprimant la même idée : ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, I, 2; I, 9; VI, 9; XX, 4; des mots souvent répétés : ἄγγελος, ἅγιος, αἷμα, ἀκούειν, βιβλίον, βροντή, γῆ, βλέπειν, γράφειν, δόξα, ἔργον, πληγή, πρόσωπον, etc. Swete en a relevé 65. Signalons aussi les expressions suivantes : ὁ Κύριος ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, μαρτυρία Ἰησοῦ, ζῶν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου, βίβλος τῆς ζωῆς, πηγαὶ ὑδάτων, τηρεῖν τὰς ἐντολάς, etc.

2. *Grammaire.* Il y aurait lieu de faire une étude spéciale de la grammaire de l'Apocalypse. Bousset[1] a trop bien exécuté ce travail pour que nous essayions de le refaire. Signalons seulement, d'après lui, les particularités les plus remarquables de la grammaire de l'Apocalypse.

Les difficultés de construction sont nombreuses dans l'Apocalypse. Souvent la construction est brisée, puis

1. *Die Offenbarung Johannis*, p. 159 et ss.

on revient à la construction primitive : I, 5, τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς... καὶ ἐποίησεν... αὐτῷ ἡ δόξα ; cf. X, 1 ; I, 10, ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος λεγούσης ; il faudrait au moins λεγοῦσαν ; cf. IV, 1 ; II, 18 ; X, 1 ; II, 20, τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφῆτιν ; Cf. III, 13 ; II, 26 ; III, 21, καὶ ὁ νικῶν... δώσω αὐτῷ ; III, 12 ; tandis que la phrase est régulière dans II, 7, 17, τῷ νικῶντι δώσω αὐτῷ ; IV, 4, 5, καὶ κυκλόθεν εἴκοσι τέσσαρες... καὶ ἐπὶ τοὺς θρόνους εἴκοσι τέσσαρας πρεσβυτέρους ; pourquoi ce changement du nombre à l'accusatif ? V, 11, 12, καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν... λέγοντες ; VI, 8, καὶ ὁ καθήμενος ἐπάνω αὐτοῦ, ὄνομα αὐτῷ θάνατος, cf. IX, 11, sont des constructions dures. Voici des vices de construction : VII, 9, καὶ ἰδοὺ ὄχλος πολύς, ὃν... ἑστῶτες... περιβεβλημένους... καὶ κράζουσιν ; VIII, 9, τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων... τὰ ἔχοντα ; XI, 1, καὶ ἐδόθη μοι κάλαμος... λέγων ; cf. IX, 4 ; XII, 7 ; XIV, 6, 12, 14 ; XVI, 13 ; XVII, 4 ; XVII, 8. Le nominatif est placé pour l'accusatif : XX, 2, καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος. Avec les meilleurs manuscrits nous devons lire, I, 13 ; XIV, 14, ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου au lieu de υἱῷ ἀνθρώπου, qui est une correction grammaticale.

Relevons comme hébraïsante la répétition du pronom démonstratif dans la phrase relative : ἣν οὐδεὶς δύναται κλεῖσαι αὐτήν, VII, 2, 9 ; οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ, XIII, 8, 12 ; XX, 8 ; les pléonasmes avec ὅπου ὅπου, ἔχει ἐκεῖ, XII, 6, 14 ; XVII, 9.

Très souvent l'Apocalypse emploie la construction ou l'accord ad sensum. Ainsi après φωνή on trouvera : ἡ φωνὴ... λέγων, IV, 1 ; φωνὴν μίαν... λέγοντα, IX, 13 ; ἐγένοντο φωναὶ μεγάλαι... λέγοντες, XI, 15. Après ζῶον on a

ἔχων, VI, 7; τὰ ζῶα... ἓν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων... λέγοντες, IV, 8. Après θηρίον on a τῷ θηρίῳ ὃς ἔχει, XIII, 14; καὶ τὸ θηρίον οὗτοι, XVII, 16. Après ἀρνίον on a ἑστηκως ou ἑστώς, V, 6; et ἄξιος τὸ ἀρνίον, V, 12. Après ἀκρίδες il faut lire αὐτοῖς, IX, 3, 4, 5. Citons encore comme construction anormale : αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἑστῶτες pour ἑστῶσαι, XI, 4; ξύλον ζωῆς ποιῶν, XXII, 2. Comme constructions inusitées, voir encore : IV, 9; VIII, 4; IX, 3, 4; XI, 3, 4, 5; XII, 7; XVIII, 20; XXII, 14, etc.

Comme solécismes, relevons les phrases où le nominatif est placé en apposition à d'autres cas : ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς, ὁ πιστός, I, 5; τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ, ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, III, 12; ἀπέθανεν τὸ τρίτον τῶν κτισμάτων, τῶν ἐν τῇ θαλάσσῃ, τὰ ἔχοντα ψυχάς, VIII, 9; ὧδε ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν, οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολάς, XIV, 12; καὶ ἐκράτησεν τὸν δρακόντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, XX, 2. Citons encore les accords défectueux : ἔτεκεν υἱόν, ἄρσεν (pour ἄρσενα-ἄρρενα), XII, 5; τὴν ληνὸν τοῦ θυμοῦ τοῦ Θεοῦ τὸν μέγαν, XIV, 19; τὸ τεῖχος... ἔχων, XXI, 14; τὸ μυστήριον τῶν ἑπτὰ ἀστέρων οὓς εἶδες ἐπὶ τῆς δεξιᾶς μου καὶ τὰς ἑπτὰ λυχνίας τὰς χρυσᾶς, I, 20. Des temps ou des modes différents, réunis par la copule καὶ, se suivent dans la même phrase sans qu'on voie la raison du changement : ἐπείρασας... ἔχεις... ἐβάστασας... κεκοπίακες, II, 2; εἴληφας καὶ ἤκουσας, III, 4; ib. 9; ἀπεκρίθη... καὶ εἴρηκα... καὶ εἶπεν, VII, 13. Le futur et le passé sont indistinctement employés, XX, 7-10. Cf. V, 7; VIII, 5; IX, 5; XXI, 24, etc. Le participe est employé au lieu d'un temps fini, I, 16; le présent passe au futur, I, 7 ou au passé, XX, 2-4. Des adjectifs ou des verbes gouvernent des cas différents de

ceux du grec classique : οὐαὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς, VIII, 13 ; XII, 12 ; αἰνεῖτε τῷ Θεῷ, XIX, 5. Cf. II, 14. Relevons cette expression singulière : ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

Le style de l'Apocalypse se distingue encore par diverses particularités qui, sans être d'une bonne grécité, ne violent pas cependant la grammaire : l'article ou la particule gouvernante répétés devant tous les membres d'une série : τὰ εἴδωλα τὰ χρυσᾶ, καὶ τὰ ἀργυρᾶ, καὶ τὰ χαλκᾶ, καὶ τὰ λίθινα καὶ τὰ ξύλινα, IX, 20 ; τοὺς νικῶντας ἐκ τοῦ θηρίου, καὶ ἐκ τοῦ εἰκόνος αὐτοῦ, καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, XV ; cf. XVI, 13 ; XVII, 6, etc.

Le datif instrumental, très rare dans l'Apocalypse, est remplacé par la préposition ἐν : ἐν ῥομφαίᾳ, II, 16 ; ἐν ῥάβδῳ, II, 27 ; ἐν πυρί, XVI, 8 ; cf. XII, 5 ; XIX, 15 ; XIV, 2, 7, ou par διά avec l'accusatif : IV, 11 ; XII, 11 ; XIII, 14. L'article est omis devant presque tous les noms propres, y compris Ἰησοῦς.

L'adjectif numéral εἷς, un, est employé comme adjectif indéfini : εἷς ἄγγελος, XVIII, 21. Ὧδε est employé dans un sens spécial : XIII, 10, 18 ; XIV, 12 ; XVII, 9. La formule ἐδόθη αὐτῷ, αὐτοῖς, suivie d'un nom, d'un infinitif, de ἵνα avec le subjonctif, revient souvent, 19 fois à partir du ch. VI. Le parfait, surtout pour les verbes εἴληφα et εἴρηκα, est fréquemment employé. Plusieurs génitifs se suivent : τὸ ποτήριον τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, XVI, 19. Προσκυνεῖν gouverne le datif quand l'objet de l'adoration est Θεός, IV, 10 ; VII, 11 ; XI, 16, etc., ou δράκων, XIII, 4, ou θηρίον, XIII, 4, tandis que nous avons προσκυνεῖν τὰ δαιμόνια, IX, 20 ;

αὐτόν, XIII, 8; τὸ θηρίον, XIV, 9, 11; XX, 4. L'écrivain construit καθήμενος ἐπί avec l'accusatif, IV, 2, avec le génitif, IV, 9, 10; V, 1, avec le datif, VII, 10, etc. Il emploie toujours l'infinitif à l'aoriste, à l'exception de βλέπειν et de μέλλειν qu'il construit avec l'infinitif présent.

3. *Explication de ces anomalies grammaticales.* Remarquons d'abord que ces anomalies grammaticales sont moins fréquentes dans les trois premiers chapitres. On en relève cependant quelques-unes : I, 5; II, 13, 20; III, 12. Nous en avons signalé encore d'autres. On a expliqué de plusieurs façons ces anomalies. Winer [1] croit que plusieurs des irrégularités de construction et d'accord sont intentionnelles et que d'autres sont dues à la négligence ou à l'ignorance de l'auteur. Benson [2] a essayé de dégager les raisons pour lesquelles l'écrivain ne s'est pas conformé à l'usage. Swete [3] pense que les excentricités de langage proviennent de l'habitude qu'avait l'auteur de parler un idiome sémitique, mais surtout ont pour cause le désir du voyant de donner du mouvement et de la vie à ses visions. Bien que l'auteur de l'Apocalypse ait souvent violé les règles de la syntaxe, ce livre n'en est pas moins un écrit remarquable et qui n'a pas été surpassé, ni même égalé. Moulton [4] croit que l'auteur a écrit son livre comme l'aurait fait un paysan égyptien,

1. *Grammar of the New Testament Greek*, p. 670, Edinburgh, 1882.
2. *The Apocalypse*, p. 131, London, 1900.
3. *Opere cit.*, p. CXIX.
4. *Grammar of the New Testament Greek*, p. 9, Edinburgh, 1906.

assez indifférent aux règles d'accord ou de concordance des temps. Et il cite des exemples d'irrégularités analogues dans les inscriptions. L'apôtre Jean a dû écrire son livre à une date ancienne, et il a pu ensuite améliorer son grec pendant son séjour prolongé en Asie, où il ne parlait plus l'hébreu.

Jülicher[1] croit à l'influence sémitique : Des phrases comme ποιήσω αὐτοὺς ἵνα ἥξουσιν, III, 9. la confusion des modes, des temps, des genres, IV, 1, 8, le mauvais emploi des prépositions : ἐπί avec καθῆσθαι, suivi de tous les cas indistinctement; ἐκ et ἀπό avec le passif au lieu de ὑπό; l'absence du datif instrumental, remplacé par ἐν, une construction qui ne fait aucun effort pour atteindre à la période grecque, et qui ne sait introduire des incidentes que par ὅς ou ὅτι, tout cela est le signe d'un auteur écrivant habituellement en hébreu.

Il n'est pas impossible que ces diverses raisons ne soient admissibles pour expliquer la langue très particulière de l'Apocalypse. Chacune d'entre elles a pu être un des facteurs des anomalies que nous avons signalées.

1. *Einleit. in das N. T.*, p. 235.

TABLE DES MATIÈRES

LES ÉCRITS JOHANNIQUES

